BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 142

ARISTÓTELES

RETÓRICA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS POR
QUINTÍN RACIONERO



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CARLOS GARCÍA GUAL.

PRIMERA EDICIÓN, 1990.
1.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 40037-1994.

ISBN 84-249-1423-6.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1994. — 6730.

INTRODUCCIÓN

1. LA «SITUACIÓN» DE LA RETÓRICA

Desde hace algo más de medio siglo —en particular, desde el encuentro entre las obras de W. Jaeger y los métodos de análisis de la filosofía hermeneútica [1]— viene hablándose de la «escritura» como de un problema fundamental de la interpretación de Aristóteles. Para comprender este problema hay que partir de la base, según acaba de hacerlo E. Lledó, de que «las palabras aristotélicas se han incorporado frecuentemente al discurso de sus intérpretes y han formado con ellos una amalgama en la que adquirían inesperadas, anacrónicas y sorprendentes resonancias» [2]. El problema de la «escritura» se plantea, desde este punto de vista, como la necesidad de restablecer el *lenguaje originario* de

[1] La mención de Jaeger se refiere, como es obvio, a su *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlín, 1923, que generalizaba los resultados de sus *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912. La concepción humanística de la metodología genética quedó fijada en el congreso de Naumburg de 1930 (con la posterior fundación de la revista *Die Antike),* que resultó determinante para su recepción y crítica por el pensamiento hermenéutico: cf. la recensión de Gadamer a la ponencia de J. Stroux, en *Gnomon* 11 (1935), 612. Pero Gadamer se había ocupado ya del problema desde su «Der aristotelische Protreptikos und die Entwicklungsgesch. Betrachtung der arist. Ethik», *Hermes* (1928), 138-65.

[2] Cf. la Introducción a las *Éticas* de Aristóteles, trad. de J. Pallí, Madrid, Gredos, 1985, pág. 7.

Aristóteles mediante una restitución de «la historia real de la que, en todo momento, se alimentó ese lenguaje» [3]. Pero como lo que obstaculiza esa tarea es precisamente el discurso de los intérpretes, resulta entonces que la restitución de tal lenguaje originario está condicionada a la crítica de los *otros lenguajes:* al aislamiento de las tradiciones en que ellos nacen y de las adherencias que incorporan, todas las cuales ocultan la historia real del discurso aristotélico en la medida en que postulan, y reproducen, su propia historia.

El problema de la «escritura» se ofrece, pues, en principio, y acaso prioritariamente, como el problema de las «lecturas» de Aristóteles. Ahora bien, considerado así el asunto, tal vez ninguno de los que hoy conocemos como libros del filósofo ha conocido una suerte tan peculiar como la *Retórica:* ninguno, cuando menos, ha provocado a lo largo de la historia un conjunto de juicios —de *lecturas*— tan extrañamente variables. Aun si nos atenemos en exclusividad a la crítica contemporánea, es llamativo el que la diferencia de opiniones alcance no sólo a la interpretación particular del texto o a problemas concretos de la composición del libro (cosas ambas nada sorprendentes en Aristóteles), sino a zonas un tanto más insólitas, como, por ejemplo, a su posición en el *Corpus,* a su importancia y significado teóricos o, en fin, a la naturaleza misma del objeto —del saber— a que se refiere. En la banda más extrema de estas opiniones, Ross ve en la *Retórica* «una curiosa síntesis de crítica literaria y de lógica, de ética, de política y de jurisprudencia de segundo orden, mezcladas hábilmente por un hombre que conoce las debilidades del corazón humano y que sabe cómo jugar con ellas» [4]. Si se plantea así el análisis, no es difícil concluir que la obra «tiene menos vivacidad que la mayoría de las otras obras de Aristóteles» [5]. Pero también podría decirse que una tal opinión responde sólo al clima de ignorancia o de hostilidad hacia la retórica —«un arte olvidado y malquerido», por usar las palabras de B. Munteano [6]—, que ha dominado el *lenguaje* de la crítica durante el último siglo y medio. En la banda opuesta, en efecto, Perelman ha reivindicado a la retórica como el modelo propio de una «lógica de lo preferible» [7], que debe decidir en materia de las opciones éticas y políticas y que ha de ser concebida, por lo tanto, con mayor extensión que la lógica de las ciencias. Basta este cambio de coordenadas y la óptica corrige estrictamente su sentido. El paradigma de tal «lógica», dice Perelman, es la *Retórica* de Aristóteles. Su importancia crece en el contexto del *Corpus.* Y la obra misma resulta ser ahora «una obra que se acerca extrañamente a nuestras preocupaciones actuales»... [8].

En realidad, los movimientos favorables a una enérgica recuperación de la retórica en general y del análisis del modelo aristotélico en particular comienzan hoy a ser amplios y acreditados. Incluso limitándose a investigaciones comunes del ámbito filosófico (es decir, excluyendo parcelas más concretas, como las del análisis estético o de la historia y crítica literarias, en las que el fenómeno es semejante, si no más fértil [9]), el panorama que se ofrece resulta significativo. La reivindicación de Perelman se ha visto en parte atendida por las reflexiones de teoría de la comunicación que, aplicando al programa aristotélico los análisis semiótico-pragmáticos de Morris, pretenden introducir una «nueva retórica científica», en el sentido, por ejemplo, en que la ha

---

[3] *Id.,* pág. 8.

[4] W. D. Ross, *Aristóteles,* tr. esp. de D. Pró, Buenos Aires, 1957, pág. 382. (La versión original inglesa es de 1923.)

[5] *Ibid.* Este juicio es, sin duda, ampliamente compartido. Baste como ejemplo el que la introducción general de T. Calvo a los libros de Aristóteles, que publica esta colección de Clásicos griegos, no contiene ninguna referencia —excepto su mera mención— a la *Retórica.*

[6] Cfr. B. Munteano, «Principes et structures rhétoriques», *RCL* 31 (1957), 388-42. Pero la misma idea, expresada con diferentes metáforas, se halla en muchos otros autores: véanse algunas referencias en H. Schanze, comp., *Rhetorik,* Francfort, 1974, pág. 7. (De esta obra hay una muy deficiente versión española, Buenos Aires, 1976, que no contiene la sección de Bibliografía de la edición original.)

[7] Ch. Perelman - L. Olbrechts, *Philosophie et rhétorique,* París, 1952, pág. 8.

[8] *Ibid., pág. 9.*

[9] Una visión razonada de conjunto puede leerse en la Introducción del volumen colectivo de H. Schanze, ya citado, págs. 7-18; así como Ch. W. Kneupper, «Direction for contemporary Rhetorical Theory», *Today's Speech* 22 (1974), 31-38.

delimitado W. Schramm [10]. La propuesta de I. A. Richards [11] de superar «la superstición del significado propio» mediante un recurso a la retórica como «estudio de las malas interpretaciones del lenguaje», caminaba ya de hecho en esa misma dirección, si bien fijaba más su interés en el carácter refutativo (igualmente aristotélico) de los razonamientos retóricos. Y, por lo demás, ambas perspectivas han sido unificadas y sistematizadas en una serie de trabajos recientes, que parten de S. E. Toulmin [12] y que coinciden en considerar la retórica, de nuevo y sin exclusiones, en el contexto de los «usos de la argumentación» [13].

Desde otro punto de vista, la recuperación de la retórica se ha hecho asimismo plausible. En *Verdad y Método* de Gadamer [14], el análisis de la retórica aparecía como un problema esencial para la «historia de la recepción de las tradiciones». Y en *La metáfora viva* de P. Ricoeur, como uno de los dos vectores —juntamente con la poética— de la transformación del lenguaje natural en los lenguajes codificados de los distintos saberes [15]. Ahora bien, si con ello el papel de la retórica ha crecido (como se ve por Apel y Habermas [16]) hasta el punto de convertirse en un *nivel* de análisis necesario para el diálogo de las tradiciones ideológico-

[10] W. Schramm, comp., *Grundsfragen der kommunikationsforschung,* Munich, 1970.

[11] I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric,* Londres, 1936. (Hay varias reediciones: la última, Oxford, 1971.)

[12] St. E. Toulmin, *The Uses of Argument,* Cambridge, 1958.

[13] Cf., por ejemplo, H. W. Johnstone, *Philosophy and argument,* Nueva York, 1959, o el volumen colectivo de M. Natanson, *Rhetoric and Philosophical Argumentation,* Pensilvania, 1965.

[14] Véase, especialmente, págs. 49 y ss. de la ed. española, Salamanca, 1977. Pero el problema se halla sistemáticamente razonado en «Rhetorik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Metakritische Eröterungen zu *Wahrheit und Methode»,* en *Kleine Schriften,* I, Tubinga, 1967, págs. 113-30.

[15] P. Ricoeur, *La metáfora viva,* trad. esp. de A. Neira, Madrid, 1980. El estudio I de esta obra (págs. 17-70) está dedicado a Aristóteles.

[16] Me refiero, en particular, de J. Habermas, a su idea de una «komumnikative Kompetenz», en *Erkenntnis und Interesse,* Francfort, 1968; y de Apel, a su «Comunidad de comunicación», en *Transformación de la filosofía,* trad. esp. A. Cortina, Madrid 1985, págs. 209-249.

culturales, por otra parte, el encuentro de la hermenéutica y el estructuralismo ha traído consecuencias que explícitamente incluyen la consideración del análisis retórico. La situación de «extrañamiento», a que se refiere R. Barthes [17] y sin la que no cabe concebir interpretaciones textuales solventes, ha resultado ser un principio de gran eficacia, tanto si se aplica a la semántica en el sentido de J. Greimas [18], como si se refiere a la recepción social (y a su papel como fenómeno del «mensaje») de que tratan algunos trabajos de G. Genette, J. Durand y C. Bremond [19]. Que todos estos estudios no deben ser considerados como piezas aisladas o como fragmentos fortuitos, lo demuestra el que han sido transformados en una «disciplina» del programa estructuralista cuyo mejor ejemplo es ahora la *Rhétorique générale* del grupo μ [20]. Y, por otra parte, que las propuestas hermenéutico-estructuralistas no tienen por qué ser discrepantes o inconciliables con el punto de vista semiótico, se percibe con claridad a través de los análisis de D. Breuer [21], en los que ambas perspectivas conviven y se exigen mutuamente. Con ello, en fin, aparecen justificadas las palabras de H. Schanze, según las cuales «se ha formado una nueva situación que sólo puede designarse como renacimiento de la retórica» [22].

Por referencia a esta *situación* de la retórica —a sus múltiples enjuiciamientos sobre el fondo de su malquerencia y olvido—,

[17] R. Barthes ha tratado en varias ocasiones la función del análisis retórico dentro de la crítica textual y social; cf., por ej., «L'analyse rhétorique», en *Litterature et Société,* Bruselas, 1967, págs. 31-45.

[18] A. J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherches de méthode,* París, 1966. (Hay versión española, Madrid, Gredos, 1978.)

[19] G. Genette, «La rhétorique restreinte»; J. Durand, «Rhétorique du nombre»; y C. Bremond, «Le rôle de l'influenceur», todos ellos en el número monográfico especial de *Communications* 16 (1970).

[20] J. Dubois - F. Edeline - J. M. Klinkenberg - Ph. Minguet - F. Pire - H. Trinon, *Rhétorique générale,* París, 1970. La contribución del grupo al número monográfico de *Communications,* citado en la nota anterior, es igualmente significativa: «Rhétoriques particulières», págs. 70-125.

[21] «Pragmatische Textanalyse», en *Literaturwissenschaft. Eine Einführung für Germanisten,* Francfort-Berlín-Viena, 1972, págs. 213-340.

[22] *Op. cit.,* pág. 7.

se comprenden mejor las especiales condiciones en que se ha desarrollado la literatura específica sobre la *Retórica* de Aristóteles. Ciertamente, en el descrédito de este saber milenario, otrora tan prestigioso, una parte importante de responsabilidad hay que situarla en el predominio de una determinada «lectura» de esta obra aristotélica, de cuya constatación histórica evidente no pueden deducirse, sin embargo, conclusiones axiológicas efectivas. Tal «lectura» surgida en el interior mismo del Liceo y, por lo que sabemos, que se abrió paso con bastante rapidez, derivó hacia lo que podríamos llamar una «preceptiva del discurso», en la que, según comenta Barthes, «la retórica dejó de oponerse a la poética en favor de una noción trascendente que hoy designaríamos con el término *Literatura*» [23].

Es lógico pensar, a tenor de este planteamiento, que las oposiciones entre filosofía, retórica y poética tenderían a reorganizarse, así, como A. Rostagni ha estudiado en detalle, en torno a la oposición más amplia entre el «filósofo» *(philósophos)* y el «literato» *(philólogos)* [24]. Y estas son ciertamente las noticias que tenemos de la historia del Liceo. Para describir los cambios que introdujo Licón a partir de su rectoría en el 268, Diógenes Laercio retrata su personalidad con esa misma palabra: «literato» [25]. Un eco semejante nos llega de la postura sostenida por Critolao a propósito de la retórica, durante la embajada extraordinaria que reunió a éste en Roma, en el 156, con el académico Carnéades y el estoico Diógenes de Babilonia [26]: Quintiliano remite «a los peripatéticos y a Critolao» la tesis de aquellos que han convertido la retórica en un *usus dicendi (nam hoc* τρίβη *significat)* [27]. El mismo resultado se desprende, además, de la reorganización del *Corpus* hecha por Andrónico, en la que la *Retórica* forma cuerpo con la *Poética* y queda excluida del *Órganon*. Y esta misma operación la vemos ejecutarse también en Dionisio de Halicarnaso —el gramático contemporáneo de Augusto que mejor conoce la obra de Aristóteles, de la que transcribe amplios pasajes—, para quien, de acuerdo con una herencia *preceptista* y *clasificatoria*, que parece ya codificada en la interpretación de la *Retórica*, el análisis del discurso no se funda en la lógica, sino en un valor autónomo del *estilo*, que el propio Dionisio fija ahora como derivado del orden y composición «de los argumentos y las palabras» [28].

Que esta tradición hermenéutica ha decidido el destino de la retórica en general y de la interpretación de la *Retórica* de Aristóteles en particular, es cosa que ofrece pocas dudas. Desgajado de la lógica, el razonamiento retórico queda recluido en una trama de lugares comunes, paulatinamente cosificados por el uso, de los que el orador se sirve una y otra vez como materia de sus argumentaciones. El razonamiento se hace, así, un componente más del estilo y, desde este punto de vista, termina constituyendo no otra cosa que un repertorio de estereotipos, que excluyen, desde luego, toda innovación como una *falta,* pero de los que también toda innovación prescinde como una *carga.* Frente a este destino se impone decir, sin embargo, que ni comprende la única interpretación posible de la *Retórica* de Aristóteles ni es tampoco la única que de hecho se ha perpetrado en la historia; e incluso que podemos seguir, con bastante detalle, los sucesivos desgajamientos de la hermeneusis, cuyas pérdidas trazan las líneas de otras interpretaciones reales, igualmente perceptibles en la historia de la recepción.

---

[23] R. BARTHES, *La antigua retórica,* trad. esp. de B. Dorriots, Buenos Aires, 1974, pág. 23. (La versión original francesa es de 1970.)

[24] Cf. A. ROSTAGNI, «Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'Estetica antica» (1922), publicado ahora en *Scritti Minori,* I, Turín, 1955, págs. 163 y ss.

[25] DIÓG. LAER., V 66-68. También ATENEO, 547d se refiere al giro práctico (ético y retórico) que Licón impuso a las enseñanzas peripatéticas.

[26] Cf. los comentarios de F. WEHRLI a los fragmentos de Critolao, en *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar,* Stuttgart, 1944-59, X, frs. 5-9.

[27] QUINT., *Inst. Orat.* II 15. Por error, Quintiliano hace a Critolao maestro de Aristón, en vez de su discípulo, lo que es un argumento *a fortiori* de la antigüedad de esta lectura de la *Retórica.*

[28] DION. HAL., *De Compositione Verborum,* en USENER-RADERMACHER, *Dion. Halicar. Opuscula,* 1899-1929. Sobre la influencia de Dionisio en el mundo romano, véase E. GAIDA, *Die Schlachtenschilderungen in den Ant. Rom. des D. von Halik.,* Heildelberg, 1934; y H. HILL, «Dion. of Halic. and the origins of Rome», *Journ. of Roman Studies* 51 (1961), 69-93.

En el caso de la lógica ello es claro, por lo pronto. La definición que Teofrasto ofrece del «lugar común» le lleva a identificarlo con la premisa del silogismo hipotético [29], de suerte que, en este punto, toda la lógica de la retórica queda orientada en torno a la demostración anapodíctica. No es difícil imaginar que, a partir de ahí, el silogismo retórico tendería a sistematizarse dentro del marco del silogismo dialéctico —es decir, tendería a desgajarse de la *Retórica* para formar parte de los *Tópicos*—, lo que por cierto confirma Alejandro de Afrodisia [30], que lo engloba en el comentario de esta última obra. Pero lo importante es que tal «desgajamiento», si hace posible, por una parte, la aparición de la retórica *preceptista* del Perípato, es también el origen, por otra parte, de la retórica *lógica* de los estoicos, en cuya génesis, como ha demostrado Plebe, la fuente principal es la *Retórica* de Aristóteles [31]. No es éste, claro está, el lugar ni la ocasión para llevar a cabo un análisis —por breve que fuera— de este nuevo episodio de la historia de las tradiciones. Baste con decir, a los efectos del debido contraste con las noticias del Liceo, que la interpretación de los *rhetorikoì tópoi* de Aristóteles, primero como *hipótesis inductivas* (en el sentido de Teofrasto) y después como *tesis de la argumentación* (según los razonará Hermágoras), aboca en la Estoa a una «lectura», en la que la retórica resulta ser, según constata un fragmento del *Perì Semainónton* de Cleantes [32], una de las dos partes del *Órganon*, al lado de

[29] ALEJ., *In. Top.* (WALLIS) 135, 10 y ss.

[30] ALEJ., *ibid.*, 135, 11, 3-6. Teofrasto, en efecto, hace depender el *tópos* o lugar común del *parággelma* o «enunciado más común». A partir de ahí concluye que «el *parággelma* es principio del lugar, de igual modo que *el lugar es principio del epicheírema*».

[31] Vid. A. PLEBE, «Retorica aristotelica e logica stoica», *Rev. Filos.* (1959), 391-424. Sobre la dependencia de la retórica lógica de los estoicos con respecto a la *Retórica* de Aristóteles disponemos ya de una amplia y cuidada bibliografía. En particular, el problema aparece tratado en B. MATES, «Diodorean Implication», *The Philos. Rev.* 58 (1949), 234-42 y *Stoic Logic*, Berkeley, 1953; así como en A. VIRIEUX-REMOND, «La logique stoïcienne», *Actes du Xème Congrès de Philosophie*, Amsterdam, 1948.

[32] *Stoic. Vet. Fragm.*, ARNIM I 486. Cf. los testimonios de QUINT., *Inst. Orat.* II 15, 34-35; y DIÓG. LAER., VII 4, 1.

la dialéctica. Lo cual demuestra —y esto es lo único que ahora nos incumbe— que la *Retórica* de Aristóteles admitía también una hermeneusis sistematizadamente lógica (no sólo poético-preceptista) y que tal hermeneusis ha acontecido de hecho en el marco del pensamiento antiguo.

Por lo demás, estos «desgajamientos» de que estoy hablando no son tampoco los únicos que pueden citarse, y testimonios como el que aporta el *De Rhetorica* del epicúreo Filodemo de Gádara [33] permiten entrever otras posibilidades hermenéuticas, igualmente excluidas del aristotelismo tradicional y, no obstante, reintroducidas en otras tradiciones filosóficas. La crítica que Filodemo hace de Aristóteles por haber combatido a Isócrates usando de sus mismos métodos retóricos, se dirige a señalar que, con ello, el Estagirita ha desertado de la filosofía y ha confundido la retórica con la *política* [34]. Es verdad que en la tradición epicúrea pervive sobre todo el recuerdo de las obras exotéricas juveniles de Aristóteles y que es por referencia a este marco como la crítica de Filodemo se ha transmitido a diferentes autores [35]. Pero que tal interpretación no constituye un testimonio aislado y que expresa un parecer que, de alguna manera, vincula a la configuración de la *Retórica* de Aristóteles, lo demuestra un pasaje de Quintiliano sobre Aristón, el predecesor de Critolao en el Perípato, según el cual él había definido la retórica como *scientia videndi et agendi in quaestionibus civilibus per orationem popularis persuasionis* [36]. Esta misma lectura de la *Retórica* como un tratado sobre la ciencia de la previsión y la acción políticas se desprende también del análisis de algunos argumentos

[33] Cf. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* Bari, 1936, págs. 97 y ss. La crítica de Filodemo se halla en *De Rhetorica (volum. Rhet.* II, SUDHAUS), 48-57.

[34] FILOD., *De Rhet.*, 50.

[35] Cf. BIGNONE, *op. cit.*, *passim*, Y CHROUST, «Aristotle's earliest 'course of lectures on Rhetoric'», *L'antiq. Class.* 33 (1964), 59, nota 8. Asimismo: W. WIELAND, «Aristoteles als Rhetoriker und die Exoterischen Schriften», *Hermes* 86 (1958), 323-46.

[36] QUINT., *Inst. Orat.* II 15.

desarrollados por Cicerón en el *De Oratore,* cuya dependencia de fuentes antiguas ha establecido G. A. Kennedy [37]. Y hasta una obra tan tardía como el Comentario de Gil de Roma a la *Retórica* —único en la Edad Media, según la investigación de J. Murphy— reproduce un punto de vista semejante, cuando tiene a la obra de Aristóteles por una «aliada de la ciencia política y de la ética» [38]. Lo cual quiere decir probablemente que el tránsito de la Edad Antigua a Media había aislado esta interpretación de la *Retórica* de Aristóteles (desgajándola, en consecuencia, de la retórica formal reorganizada en el *Trivium)* y, en todo caso, que tal interpretación existía y operaba de hecho como tradición hermenéutica en la historia de la recepción [39].

Para el fenómeno del renacimiento actual de la retórica y, en su seno, para la recuperación de la «escritura» de Aristóteles, no se puede prescindir de la evidencia de estas tradiciones interpretativas, a cuyo mejor conocimiento se ha de conceder un papel de primer orden en la interpretación global de la *Retórica.* Por lo pronto, como ya he señalado, su propia pluralidad descarta que la lectura canónica, *preceptista,* constituya la única lectura posible de esta obra aristotélica. Pero aún es más significativo el que esa misma pluralidad sea reproducida ahora por la bibliografía contemporánea, en unos términos que, no por generales,

[37] G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece,* Princenton-Nueva York, 1962, págs. 321-30. Para las fuentes de Cicerón es importante el testimonio de las cartas: cf. espec. *Ad familiares,* I 9, 23. En cuanto a la interpretación *política* de la retórica, es la postura que defiende el peripatético imaginario Antonio en *De Orat.* I 85.

[38] J. Murphy, «The Scholastic Condemnation of Rhetoric in the Commentary of Giles de Rome on the Rhetoric of Aristotle», en *Arts lib. et Philos. in moy. âge,* Montreal, 1969, pág. 839. El recuento de las citas realizado por Murphy es muy ilustrativo: de los 79 pasajes paralelos aducidos por Gil de Roma para aclarar su comentario, 69 pertenecen a la *Política* y a las *Éticas.*

[39] J. Murphy, *ibid.* Por su parte, en «Aristotle's *Rhetoric* in the Middle Ages», *Quart. Journ. Speech* 25 (1966), Murphy extiende sus conclusiones a toda la Edad Media: «en todo caso —escribe el autor—, la historia de la *Retórica* en la Edad Media indica claramente... que ha ocupado un lugar en la cultura europea, en particular en las áreas de la ética, la moral y la política» (pág. 115).

resultan menos evidentes. Y, en efecto, prescindimos de los problemas derivados de las lecturas genéticas sobre la composición de la obra —problemas de los que nos ocuparemos más abajo—, los estudios de Solmsen y Gohlke [40], aunque discrepantes entre sí, conciben a la *Retórica* como una parte de la lógica, abusivamente truncada por Andrónico del cuerpo del *Órganon.* También la interpretación de Russo [41] se inscribe en un contexto parecido, si bien desde fórmulas más cercanas a los modelos escolásticos. E igualmente los recientes estudios de W. H. Grimaldi y J. Sprute [42], para quienes el interés de la *Retórica* se halla centrado en la doctrina de la «argumentación» desde un punto de vista que permite situar el libro de Aristóteles entre los *méthodoi* o escritos de lógica. Sin embargo, esta dirección de las investigaciones no es compartida en la actualidad por todos los estudiosos. De la mano del estructuralismo, R. Barthes y, más aún, P. Ricoeur [43] han iniciado una recuperación de la visión tradicional de la retó-

[40] Me refiero a las obras, ya clásicas, de Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der arist. Logik und Rhetorik,* Berlín, 1924 (en adelante: *Entwicklung);* y de P. Gohlke, *Die Entstehung der arist. Ethik, Politik, Rhetorik,* Ak. Wiss., Viena, 1943 (en adelante: *Entstehung).* Mientras que Solmsen estudió la *Ret.* en el marco de desarrollo de las obras lógicas de Arist., Gohlke hizo lo propio en el contexto de las *Éticas* y la *Política.* Por lo demás, las muchas divergencias entre estos dos autores tuvieron, aparte de motivos de mayor peso, una razón que en Alemania siempre es sustantiva; a saber, una razón de escuela: mientras que Solmsen era discípulo de Jaeger, Gohlke lo era del oponente de aquél, H. von Arnim.

[41] A. Russo, *La filosofia della Retorica di Aristotele,* Nápoles, 1962, espec. pág. 82, n. 2, donde fija su posición respecto de la crítica contemporánea: «Todos estos elementos de la *Retorica* encuentran su forma auténtica... sólo si se los encuadra dentro de un plano fundamentalmente lógico... Este plano es necesariamente también un plano metafísico».

[42] Cf. de Grimaldi *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric,* Wiesbaden, 1972 (en adelante: *Studies),* así como *Aristotle's Rhetoric 1. A commentary,* Nueva York, 1980 (en adelante: *Commentary).* De J. Sprute, véase *Die Enthymementheorie der arist. Rhetorik,* Gotinga, 1982; el mismo punto de vista se halla razonado en «Der Zweck der arist. *Rhetorik»,* en *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenchaften,* Hamburgo, 1977, págs. 469-76.

[43] Cf. respectivamente (por no citar sino dos trabajos fundamentales), los ya mencionados de R. Barthes, *La Retórica antigua;* y P. Ricoeur, *La metáfora viva.*

rica y la poética, en la que, como ya he dicho, ambas aparecen como modos especializados de la codificación de los lenguajes naturales (al lado de y por oposición a las codificaciones científicas establecidas en el *Órganon).* Pero tampoco este modelo de análisis —cuyos precedentes han de situarse en los trabajos de A. Rostagni y, más atrás, en ideas de Croce [44]— goza de un acuerdo pleno. Todavía en tercer lugar, y prolongando ahora las antiguas tesis de Thurot y Zeller [45], para quienes la retórica llevaba a cabo la conexión entre la dialéctica y la ética y política, otros estudiosos, especialmente de círculos americanos, como Ch. L. Johnston y L. Arnhardt [46], o italianos, como C. Viano y A. Pieretti [47], acentúan, en fin, una interpretación de la *Retórica,* que ve en ella un instrumento racional de los discursos ético-políticos y que debe ser analizada, por tanto, en relación con la problemática específica de la *praxis.*

Esta lista no pretende ser completa, ni siquiera aproximativa. Pero basta para percibir la cercanía entre las actuales líneas de investigación y las posibilidades abiertas en la historia de las tradiciones, unas y otras organizadas en torno a tres núcleos hermenéuticos de orden lógico, literario y ético-político. Sin duda, como señalé ya anteriormente, esto quiere decir que las lecturas antiguas no han carecido de justificación y que sobre la noción

[44] De ROSTAGNI, cf., principalmente, el artículo ya citado en n. 24, en especial págs. 161-88. La alusión a Croce corresponde a su *Estetica,* 7.ª ed., Bari, 1966, págs. 42-52 y 182 y ss..

[45] Sobre THUROT, véase *Études sur Aristote. Politique, Dialectique, Rhétorique,* París, 1860. La posición de ZELLER, está fijada en *Philos. Gr.* (ed. de 1962), II 1, págs. 754 y ss.

[46] Cf. Ch. L. JOHNSON, «An aristotelian trilogy: Ethic, Rhetoric, Politics and the Search for moral Truth», *Phil. Rhet.* 13 (1980), 1-24. En cuanto a L. ARNHARDT, véase, *Aristotle on political reasoning: An Interpretation of Aristotle's Rhetoric,* Illinois, 1981. Pero la tesis se halla más escueta y enérgicamente expuesta en el artículo «The Rationality of Political Speech. An Interpretation of Ars Rhetoric», *Interpretations* 9 (1981), 141-54, que resume el libro anterior.

[47] Cf. respectivamente, C. VIANO, «Aristotele e la redenzione della retorica», *Riv. Fil.* 58 (1967), 371-425; y A. PIERETTI, «I quadri socioculturali della *Retorica* di Aristotele», *Prometheus* II 5 (1971), 41-101.

aristotélica de retórica pesa una *oscuridad conceptual* de la que hay que hacerse cargo ante todo. Pero, como con tanto acierto lo ha señalado H. Schanze [48], esto quiere decir también que en el pensamiento del filósofo dicha noción opera con un carácter de *ubicuidad sistemática,* verificable en los varios contextos diferenciados en los que puede intervenir y cuyos usos y articulaciones es necesario examinar. Estos dos hechos sólo pueden comprenderse, ciertamente, por referencia a la *situación* de la retórica. Pero, por ello mismo, tal situación debe ser considerada como un punto de partida obligatorio, si se quiere restablecer la «escritura» de Aristóteles en este ámbito concreto de su reflexión.

2. EL «GRILO» Y LA HERENCIA PLATÓNICA

He señalado al principio de estas páginas que la recuperación del pensamiento retórico de Aristóteles depende de una recuperación previa del horizonte de problemas reales —históricos—, a que dicho pensamiento debe su génesis. Ahora bien, aunque sólo relativamente, tal horizonte de problemas podemos representárnoslo a través de las noticias que nos quedan del *Grilo,* un *lógos ekdedoménos* o escrito público, dedicado al análisis de la retórica, que hace el núm. 5 del catálogo de Diógenes y que, según todas las fuentes, constituye la primera obra del Estagirita [49]. En realidad, no son muchos los datos de que disponemos acerca de esta obra. Hay general acuerdo en que tenía forma de diálogo y en que su modelo debió ser el *Gorgias* de Platón [50]. Y también

[48] H. SCHANZE (comp.), *Rhetorik,* ed. cit., pág. 11.

[49] Para la reconstrucción del *Grilo* los trabajos más importantes siguen siendo los de SOLMSEN, *Entwicklung,* págs. 196-207; P. THILLET, «Note sur le *Gryllos,* ouvrage de jeunesse d'Aristote», *Rev. phil. Fran. et l'étrang.* 82 (1957), 352-54; y E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele,* Padua, 1968, págs. 159-166. Los fragmentos o testimonios de la obra están recogidos en los *Fragmenta selecta* de Ross, Oxford, 1955, que sigo en mis citas.

[50] JAEGER, *Aristoteles,* ed. cit., págs. 39-43 y n. 7, ofrece los principales argumentos favorables a esta suposición, que han sido seguidos sin reparos por la mayo-

hay acuerdo, a partir de un pasaje del mismo Diógenes [51], en que Aristóteles escribió la obra como reacción a la multitud de elogios que se dedicaron a Grilo, hijo de Jenofonte, con ocasión de su temprana muerte durante las primeras escaramuzas de la batalla de Mantinea, lo que sitúa la cronología del diálogo en torno a la fecha —o muy poco después— de esa batalla, en el 362 a. C.

De las intenciones críticas de Aristóteles estamos bien informados. Por lo que se deduce de la cita de Diógenes, el filósofo interpretaba los elogios del joven Grilo, no tanto como un medio de ensalzar al muchacho, cuanto de «congraciarse» *(charizómenoi)* con su poderoso padre, cuya influencia como amigo de Esparta había crecido considerablemente en las precarias circunstancias de la coalición espartano-ateniense. Este uso del verbo *charízesthai,* con que en el vocabulario académico se describía el servilismo de los sofistas [52], presupone que el filósofo desarrollaba en el diálogo la misma tesis del *Gorgias* sobre que la esencia de la retórica se cumple en la «adulación» política. Pero, a su vez, la aplicación de esta tesis a un tema de actualidad sugiere igualmente que la obra se servía de la crítica a los elogios fúnebres de Grilo como medio de intervenir en la polémica ideológica, en ese instante dominada por las consecuencias y expectativas panhelenistas del Congreso de Esparta (371 a. C.). Se sabe que este asunto era el centro de atención de los isocráticos [53]. Además, el párrafo de Diógenes que sigue a su cita de Aristóteles asegura que también Isócrates había compuesto un elogio al hijo

ría de los críticos. Véase, no obstante, lo que más abajo señalo sobre la relación del *Grilo* con el *Fedro* (en especial, n. 67).

[51] Dióg. Laer., II 55 (Arist. *fr.* 1, Ross): «Muchos escribieron encomios y epitafios de Grilo, en parte para congraciarse con su padre».

[52] Vid., por ejemplo, Plat., *Gorg.* 462c y 501b-d.

[53] Las páginas más vivas sobre el momento histórico y sobre las reacciones de los isocráticos siguen siendo las de Jaeger, *Paideia,* ed. cit., págs. 861 y ss. Véase también J. Kessler, *Isokrates und die panhellenische Idee,* Paderborn, 1911, págs. 9 y ss.; y K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates,* Gotinga, 1965, págs. 17 y ss.

caído de Jenofonte [54], elogio que sólo puede comprenderse, como en seguida veremos, en el marco de la *paideía* retórica defendida por el célebre orador. Y si a esto se añaden, en fin, los testimonios —algo posteriores, pero que deben arrancar del diálogo aristotélico— acerca de la disputa entre Aristóteles y el isocrático Cefisodoro [55], el cuadro que se nos ofrece confirma entonces lo que acabo de decir sobre que el *Grilo* significaba una toma de posición ante los debates político-ideológicos del momento y, en esa hipótesis, que el blanco principal de sus críticas y argumentaciones no era otro que Isócrates.

Ciertamente, a pesar de numerosos cambios en los destinatarios, la doctrina de Isócrates había permanecido en lo fundamental estable [56]. Los grandes discursos chipriotas de 370-62, pero también los inmediatamente anteriores de la década de 380-70, y otros más antiguos, como *Busiris* (390) y *Helena* (389), adoptan la forma de un nuevo género literario, el «elogio oratorio», que

[54] Dióg. Laer., II 55: «Hermipo en su *Perì Theophrástou* dice que también Isócrates había escrito un encomio de Grilo». Berti *(op. cit.,* págs. 164-65) piensa con razón que, siendo Isócrates el más notable de los rétores contemporáneos, es imposible que no lo tuviese presente Aristóteles en sus críticas del *Grilo.*

[55] Véase, *infra,* nuestro epígr. 6.1.

[56] En efecto: en el debate sobre la paz del Rey —al que parece que también responde el *Menéxeno* platónico— Isócrates había tomado partido a favor del predominio de Atenas, de cuya formación de la segunda liga, sin las ambiciones hegemónicas que habían arruinado a la primera, podía esperarse la constitución de un amplio frente panhelénico: el *Panegírico,* del 380, y el *Platense,* seguramente compuesto en el 374/73, se hallan dominados por este punto de vista, al que, por otra parte, fijan sus límites cronológicos. Sin embargo, suprimida esta esperanza, no por ello habían cedido los ideales de Isócrates. En el *Arquidamo,* que con toda probabilidad es del 366, el orador nos sorprende proponiendo esta misión a Esparta. Y en los discursos chipriotas —los *Nicocles* II y III, respectivamente del 370 y 368, y el *Evágoras,* en torno al 365/62— dirige sus argumentos al joven rey de Salamina, aliado de Atenas y rival de Persia, en quien cree pueden cumplirse ahora las aspiraciones del panhelenismo. No obstante, si los destinatarios del pensamiento político de Isócrates son variables, haciendo variar con ellos igualmente los modo concretos de la argumentación, el fondo de la doctrina, como señalo en el texto, permanece común. Para las fechas de los discursos que cito, sigo las propuestas de G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate,* París, 1925, generalmente admitidas entre los estudiosos de Isócrates.

toma su originalidad de la unión entre el encomio tradicional y la meditación sobre los sucesos actuales, encarnados en la acción virtuosa de sus respectivos protagonistas [57]. Es evidente que sobre esta correlación entre elogio, virtud y actualidad política apoyaba Isócrates el derecho de la retórica a constituirse como elemento rector de la *paideía,* igualmente distanciado del inmoralismo sofista y de las abstracciones de la dialéctica platónica [58]. Por una parte, mediante la alabanza de la *areté,* el «elogio oratorio» era susceptible de proporcionar un modelo para la acción pública, que podía ser fácilmente comprendido y seguido por las masas. El que tal modelo se atuviese al criterio de obediencia a la ley y a las constituciones buenas —de conformidad con las enseñanzas socráticas, que Isócrates razona en *Contra sofistas* [59]— permite comprender los motivos por los que este último designaba su actividad con el término «filosofía». Pero, por otra parte, la filosofía era para él, como se desprende de los análisis de *Antídosis* [60], no otra cosa que aquella «cultura general» que hace a los hombres capaces de un juicio sereno y que se resuelve técnicamente —en cuanto *arte* o paradigma de saber— en la posesión de los medios adecuados para persuadir sobre la mayor conveniencia de cada decisión. Al centrarse en un modelo de *paideía* basado en el aprendizaje de tales medios, Isócrates postulaba, así, una identificación entre filosofía y retórica que organizaba sus objetivos en torno al ideal de un nuevo hombre: el hombre *político,* el hombre suficientemente cultivado, que no cree tanto

[57] El «elogio oratorio», concebido como un nuevo género literario se halla sobre todo razonado en *Evágoras* §§ 8-11 y §§ 75-85. Cf. también Viano, «Aristotele e la redenzione della retorica», (cit. en n. 47), pág. 375; y Jaeger, *Paideia,* pág. 872, que resume perfectamente la cuestión: «el encomio de Isócrates no es ya un simple himno de victoria, sino un elogio de la *areté* de la figura festejada».

[58] Cf. *Contra sof.* § 20. La crítica de los ideales científicos elaborados por Platón, y a los que Isócrates considera totalmente ajenos a la realidad práctica, se halla también, más drásticamente expresada, en *Helen.* § 1 y §§ 2-7.

[59] *Contra sof.* § 21. Cf. las consideraciones de Jaeger, *Paideia,* págs. 849 y ss.

[60] Cf. las síntesis de E. Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften,* Helsinki, 1954, págs. 196 y ss., que fija perfectamente, en mi opinión, los ideales de la *paideía* isocrática a través de un análisis de este discurso.

en la existencia de la «ciencia de la virtud», cuanto en la sensatez *(phrónesis)* y en el cálculo racional *(logismós)* para convencer al pueblo de lo que es más provechoso en el marco de una práctica razonable y compartida de virtudes [61]. Pero es patente que tal punto de vista, con su concepto utilitario de la *areté* [62] y con su recurso a la persuasión como instrumento de la acción política, no podía ser sentido en el interior de la Academia sino como los antípodas de la búsqueda de la verdad y del programa de mejoramiento ético de los hombres en que los platónicos hacían consistir los altos ideales de la filosofía.

Es, pues, en el marco de estos debates donde el joven Aristóteles iba a alzar por primera vez su voz y donde radican las motivaciones teóricas del *Grilo.* Sabemos ya que el diálogo reproducía la tesis del *Gorgias* acerca del carácter meramente adulador de la retórica. El análisis de Aristóteles no podía ser en este punto muy distinto del que leemos en el diálogo platónico. Sin el fundamento de un saber más general, por el que pudiera pronunciarse sobre la justicia, la retórica se reduce a una simple praxis, semejante a la mañas culinarias: ella consiste, en resumen, en una forma de adulación, que, en su afán de obtener el beneplácito del auditorio, sustituye por las apariencias de un fácil triunfo el conocimiento de la verdad y la práctica del bien [63]. De esta tesis y de su complementaria sobre que la retórica se dirige a las pasiones, Aristóteles habría obtenido la consecuencia —según razona convincentemente Solmsen [64]— de que el ejercicio retórico se sustrae a las reglas morales. Y todavía otra noticia, transmitida esta vez por Quintiliano [65], añade que Aristóteles negaba a la retórica la condición de arte, lo que parece que argumentaba

[61] Compárese *Antid.* §§ 260-68 y *Contra sof.* § 1, así como de nuevo todo el prólogo de *Helena* §§ 1-7.

[62] De herencia, en definitiva, sofista. Sobre este bien conocido punto, véase ahora el interesante artículo de R. Muller, «Sophistique et démocratie», en B. Cassin (ed.) *Positions de la sophistique,* París, 1986, págs. 178-193 (esp. pág. 187).

[63] Plat., *Gorg.* 463b.

[64] Solmsen, *Entwicklung,* págs. 196-98. La tesis aparece en Plat., *Gorg.* 461a.

[65] Quint., *Inst. Orat.* II 17, 1 (= Arist. fr. 2, Ross) y 14 (= Arist. fr. 69, Ross).

el filósofo en la capacidad de esta última para persuadir sobre tesis antitéticas.

De todos modos, si todas estas afirmaciones muestran una filiación estricta respecto de las correspondientes del *Gorgias,* no por ello debe suponerse que los razonamientos del *Grilo* se subordinasen por entero a los de este diálogo platónico. Quintiliano se refiere además a que tales razonamientos estaban presentados «conforme a una cierta sutileza propia» *(quaedam subtilitatis suae),* lo que indica que a la obra no le faltaba originalidad. Y, por otra parte, algunas de las tesis que Quintiliano expone a continuación— y que sólo son plausibles, dado su carácter platonizante, si también están tomadas del *Grilo*— se aproximan de un modo notorio a los análisis del *Fedro* [66], sobre cuya fecha anterior al diálogo del Estagirita (hacia el 370/69) existen ya pocas dudas [67]. Cabe concluir, así, que el *Grilo* contenía una síntesis de las principales opiniones de Platón a propósito de la retórica —no sólo de las críticas negativas del *Gorgias,* sino también de los análisis positivos del *Fedro*— y que, por tanto, a través de la censura de Isócrates, el interés de Aristóteles se dirigía, en realidad, a la reafirmación de los valores del platonismo y a la propaganda de la *paideía* filosófica practicada en la Academia.

Esta caracterización del *Grilo,* como una obra de síntesis de las posiciones platónicas en el marco del debate ideológico sobre el significado de la *paideía,* es esencial para clarificar el trasfondo teórico del diálogo y con ello la índole de los problemas a que a partir de ahora tendría que enfrentarse Aristóteles. Ciertamente, ante el modo como Isócrates había razonado la naturaleza de la retórica, el núcleo de la cuestión no podía ya reducirse a la crítica del inmoralismo sofista (denunciado por Platón en el *Gorgias,* pero no menos por el propio Isócrates en *Contra sofistas),* sino que radicaba ahora en que la retórica al uso (la de los sofistas, pero, en este caso, también la de Isócrates) carecía de criterios veritativos por los que pudiera reconocer los bienes en sí y regular, conforme a ellos, las conductas de los hombres. Frente a esta situación de la retórica, las exigencias enunciadas por Platón en el *Fedro* consistían en señalar, ante todo, que sólo son verdaderos *discursos* los discursos que son *verdaderos;* y, después, que tal requisito se cumple únicamente cuando los discursos remiten a un adecuado plano de *referencia ontológica,* es decir, no a las opiniones o a las realidades sensibles, sino a las Ideas o Formas [68]. Para ello era preciso, a juicio de Platón, que todos los discursos dependiesen de un *órganon* o «discurso de los discursos», que pudiese establecer la conexión del *lógos* con el objeto esencial comprendido en él. Y tal *órganon* era la dialéctica, en cuanto que, mediante divisiones y composiciones de conceptos, permitía garantizar la validez de las definiciones y la necesidad de los procesos deductivos, relacionando así legítimamente los enunciados del lenguaje con los objetos mencionados en ellos.

De aquí se desprendían dos consecuencias sin duda fundamentales para la interpretación de la retórica. La primera, que los discursos verdaderos son exclusivamente los *discursos científicos,* pues sólo ellos, por el cumplimiento de las exigencias de la dialéctica, reproducen de un modo adecuado *(orthôs)* el orden real, esencial, de las Ideas [69]. Y la segunda, que la retórica no puede ser entonces *nada distinto de la dialéctica misma* [70], ya

[66] SOLMSEN, *Entwicklung,* págs. 201-2. En el mismo sentido THILLET, *art. cit.,* págs. 353-54 y BERTI, *op. cit.,* pág. 164. Los párrafos de QUINT., *Inst. Orat.* II 17, 23 y 30 vuelven a señalar que la retórica no es un arte y que defiende tesis antitéticas, pero ello se justifica ahora en que la retórica *carece de fin propio;* además, el § 17 niega que tenga un *ámbito particular entre los saberes;* y el § 22 condena a la retórica por no ser sino *mímesis.* Todas estas tesis son fácilmente derivables a partir del *Fedro.*

[67] La relación del *Grilo* con el *Fedro* fue negada por JAEGER, *Paideia,* pág. 939 y n. 109 con argumentos poco convincentes, cuya única base reside en una presunta oposición entre el *Fedro* y el *Gorgias* que es imposible compartir. Por lo demás, ello implicaría que el *Fedro* fue escrito con posterioridad al 362, lo que tampoco puede admitirse fácilmente. La influencia del *Fedro* sobre el *Grilo,* a partir de las noticias de Quintiliano, es defendida, por el contrario, por SOLMSEN, *op. cit.,* págs. 205-207, y BERTI, *op. cit.,* págs. 173-74.

[68] *Fedr.* 263d-e, 264a-b, 270e, 271c.

[69] *Fedr.* 265d-266a. La misma relación razona *Polít.* 284d.

[70] *Fedr.* 270e: «Está claro que si alguien enseña al otro el arte de los discursos, le mostrará con precisión la realidad de la naturaleza de aquello a lo que éste vaya a aplicar dichos discursos».

que, no siendo la retórica una ciencia particular, un saber que se refiera a un género o clase de objetos de la realidad —es decir, pretendiendo ser ella también un *órganon* o «discurso de los discursos»— ha de cumplir las exigencias todas de la dialéctica y en nada puede diferenciarse de ella. Sobre la base de estas conclusiones, Platón justificaba, en sus análisis del *Fedro*, la subordinación de la retórica a la dialéctica: a la retórica, en efecto, no podía caberle ninguna función propia y debía reducirse a ser una forma subsidiaria, más relajada y *psicagógica* [71], de presentar los razonamientos de las ciencias, al modo de lo que hace la poesía dramática [72]. Pero es palmario que toda esta argumentación se sostenía exclusivamente sobre aquella tesis de principio, suscrita sin disputa en el punto de partida, según la cual sólo hay verdad cuando hay denotación de objetos (esenciales), de suerte que sólo son discursos verdaderos los que remiten a entes y nexos objetivos de la realidad. De acuerdo con esta tesis —de la que apenas es necesario decir que iba a resultar decisiva para el destino del saber y de la cultura en Grecia [73]— la verdad debía situarse, así pues, íntegramente en el plano de la *referencia*, no en el de la *comunicación*. Y ello pone en claro entonces que la reducción platónica de la retórica a la dialéctica no significaba otra

[71] Platón recoge aquí este concepto de Gorgias, que definía perfectamente los objetivos de la retórica en el sofista de Agrigento y que el filósofo modela ahora conforme a las exigencias de la dialéctica. El términco *psychagogeîn* no está acreditado en los fragmentos que conservamos de Gorgias, aunque sí en Isócrates *(Orat.* II § 49 y *Evág.* § 10). Por lo demás, los argumentos de K. Mras, «Platos *Phaedrus* und die Rhetorik», *Wiener Studien* (1914), 296-98, en favor de esta atribución gorgiana resultan intachables y han sido generalmente aceptados.

[72] *Fedr.* 258d-259c. De ahí el carácter mimético de la retórica, acreditado antes entre las tesis del *Grilo* que nos transmite Quintiliano *(supra,* n. 66). Este punto de vista decide, en cualquier caso, la evolución posterior de Platón sobre la retórica. Así, en *Polít.* 304c-d, se le asigna el papel de un arte con el que el rey-filósofo guía y hace dócil al pueblo mediante la *mythología*. Y en *Fil.* 58c, se le reconoce un carácter práctico, siempre que se subordine a «la facultad de nuestra alma de desear lo verdadero y obrar en todo conforme a ello».

[73] Cf. G. W. Most, «Sophistique et herméneutique», en B. Cassin, *op. cit.*, en n. 62, pág. 241.

cosa, como tan agudamente lo ha señalado Apel [74], que la subordinación de las *competencias comunicativas* del lenguaje a su *función de designación.*

Estas consideraciones permiten, en fin, hacerse una idea bastante cabal de los probables contenidos filosóficos del *Grilo*, pero, sobre todo, de las motivaciones y problemas reales que están en la génesis de la *Retórica* de Aristóteles. Sin duda, lo que este último propondría en el diálogo es que la persuasión resultante del acuerdo de opiniones según el juicio retórico de la sensatez debe ceder el sitio a la persuasión resultante de los discursos verdaderos según los dictados de la dialéctica. O dicho con otras palabras: lo que Aristóteles propondría es la subordinación del *hombre cultivado* de Isócrates al *hombre científico* de Platón; del entendimiento de la filosofía como *cultura general*, a su concepción rigurosa como *dialéctica*. Con esto se hace patente la significación del *Grilo* en el conjunto de las obras académicas de Aristóteles, con algunas de las cuales se relaciona estrechamente. En particular, con el *Eudemo*, cuya proximidad a las tesis platónicas de la inmortalidad del alma, elaboradas en el *Fedón*, hace suponer que el grado de semejanza en el entendimiento cientifista de la ética no debía ser menor [75]. Y con el *Protréptico*, cuya caracterización de la *phrónesis* como un saber riguroso, identificado con la *epistéme* y aplicable a los dominios tanto de la teoría como de la práctica (una vez más en polémica o, cuando menos, en contraste con el concepto de *phrónesis* de Isócrates) coincide *sensu stricto* con el ideal platónico de sabio y con su concepción de la retórica como un instrumento auxiliar —político— al servicio de la filosofía [76].

[74] H. Krings (ed.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona, 1977, art. *lenguaje* (t. II, pág. 433 s.).

[75] Cf. especialmente el fr. 41 (Ross). Sobre la reconstrucción del *Eudemo*, véase Jaeger, *Aristóteles*, ed. cit., págs. 52-68; y Berti, *op. cit.*, págs. 410-437.

[76] Sobre la reconstrucción del *Protréptico*, en gran parte hecha posible a partir de la obra homónima de Jámblico, cf. I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Goteborg, 1961. El fr. 13 de la edición de Walzer, *Aristotelis dialog. fragmenta*, Florencia, 1934, aunque polémico, es muy ilustrativo de

Ahora bien, si de este modo se constata la magnitud del legado platónico en la génesis de las ideas retóricas de Aristóteles, lo importante es que, con ello, se perfila asimismo la naturaleza última del problema a que debían responder tales ideas. La retórica basada en la ciencia, que Platón había formulado y defendía el *Grilo,* implicaba, ciertamente, la posibilidad de aplicar la noción platónica de verdad al orden humano de la praxis y al orden de la ética y de la política. Sin embargo, ¿admiten las cuestiones referidas a este orden tal noción de verdad? ¿Con el mismo grado de validez que las cuestiones teóricas? Y, sobre todo, ¿desde el fundamento de la dialéctica elaborada por Platón? Estas preguntas, en las que en definitiva se resumen los más perentorios perfiles del debate sobre la *paideía,* son también las que iban a producir en Aristóteles un progresivo distanciamiento de su maestro y, en última instancia, una rectificación profunda de su comprensión de la retórica.

3. Dialéctica y retórica según el modelo de «Tópicos»

Entre la redacción del *Grilo* —cuyos temas, como acabamos de ver, podemos aislar de un modo relativamente satisfactorio— y el texto conservado de nuestra *Retórica* media un conjunto de noticias, de no siempre clara interpretación, que hacen difícil fijar en detalle la evolución de esta parte del pensamiento de Aristóteles. Nuestra obra misma no aparece citada en el catálogo de Diógenes (como tampoco en el Anónimo, aunque sí en el de Ptolomeo, que presupone ya la edición de Andrónico), a pesar de lo cual se reconoce bien en dos números separados de su lista: el núm. 78, que nombra una *Téchne rhetoriké I-II,* o arte de la «argumentación» en los discursos y que coincide con los dos primeros libros de nuestra obra, y el núm. 87, que menciona un *Perì léxeos,* o estudio de la «expresión», que se ajusta perfectamente al contenido de nuestro L. III, con el que sin duda debe identificarse [77]. La disposición del catálogo de Diógenes demuestra, así pues, que nuestra *Retórica* se compone de dos tratados o grupos de lecciones —uno sobre la *lógica,* otro sobre la *expresión* de los discursos— que sólo laxamente son presentados por Aristóteles, en varios pasajes, como complementarios. De estos dos tratados sabemos con certeza que fueron concebidos como obras singulares y que se compusieron en fechas diferentes, pero no toda la crítica está de acuerdo en si responden a una redacción unitaria o si han sido objeto de revisiones y amplificaciones posteriores. Volveremos sobre este punto del problema un poco más abajo. Ahora bien, si nos centramos por el momento en los libros que tratan de la argumentación retórica (I-II) y si los analizamos prescindiendo de estas dificultades sobre su estructura, la situación de la que parten ofrece ya las trazas de una profunda novedad.

la concepción del sabio sostenida por Aristóteles en esta época. Dicho fragmento parece suponer, por otra parte, que Aristóteles aceptaba en el diálogo la teoría de la Ideas, lo que, como veremos más abajo, es importante para fijar la cronología de la evolución del pensamiento retórico aristotélico (cf. *infra,* epígr. 6.1 y n. 176). Por último, tiene interés consignar que el *Protréptico* debía efectivamente tener elementos polémicos con la escuela isocrática, si, como parece, provocó la respuesta de esta última contenida en el *A Demónico,* que algunos atribuyen al propio Isócrates: vid. Bignone, *L'Aristotele perduto,* ed. cit., I, págs. 100 y ss.

Por comparación con los planteamientos platónicos del *Grilo,* el modo como se abre el texto de nuestra *Retórica* presenta, efectivamente, dos notas características. En primer lugar, la obra no pone su interés en la conexión entre el discurso y la verdad de las proposiciones, sino que se coloca de un modo explícito en la *comunicabilidad* de lo que dice el orador a su auditorio o, como lo formula Ricoeur, «en la dimensión intersubjetiva y dialogal del uso público del lenguaje» [78]. Consecuentemente con esto, y en segundo lugar, el plano de referencia de los discursos no se sitúa en las cosas (en los objetos ideales denotados en las Ideas), sino que pasa a ser las opiniones *(dóxai)* o el sistema comunitario de creencias *(písteis),* que se instituyen así en el único

[77] Cf. para el análisis de los títulos citados, P. Moraux, *Listes,* págs. 97 y 103.

[78] P. Ricoeur, *La metáfora viva,* ed. cit., pág. 49.

criterio de la argumentación. Sin duda, este punto de partida dota a la retórica de una especificidad, que perturba desde el principio el cuadro de sus relaciones con la dialéctica según el modelo del *Fedro*. Pero tal especificidad no acontece sólo a la retórica, sino que alcanza a la dialéctica misma, puesto que ambos saberes se declaran, ya en el arranque de nuestra obra, y siguiendo una metáfora que supone una simetría epistémica entre ellos, como *antistróficos* uno de otro [79]. Nuestra *Retórica* no ofrece después, de todos modos, ningún análisis o desarrollo de esta tesis que permita colegir el alcance exacto de las palabras de Aristóteles. La presentación que la obra hace de sí misma resulta en este sentido decepcionante. Sin embargo, los pasos que no podemos seguir en ella se encuentran adecuadamente trazados en el conjunto de argumentaciones que nos brinda la morosa redacción de *Tópicos* [80], cuya elaboración del concepto aristotélico de dialéctica (la otra cara de la *antístrofa)* nos detalla a la vez, conversamente, el proceso de formación del pensamiento retórico del Estagirita.

Pues bien, en los libros VI-VII de *Tópicos* —que son los más antiguos y que forman un bloque unitario [81]— la función que Aristóteles asigna a la dialéctica permanece todavía *formalmente* dentro de la órbita platónica: constituye aún, en efecto, como con tanto rigor lo ha estudiado C. Viano [82], una técnica para la demostración de las definiciones de las que hacen uso las ciencias particulares. Es verdad que tal uso se halla matizado por

[79] *Ret.* I, 1, 1354a1: *hè rhetorikè éstin antístrophos têi dialektikêi.* Véase sobre esta frase, con la que, en efecto, se abre el texto de la *Retórica,* la n. 1 al L. I de nuestra traducción.

[80] Sobre la génesis y heterogénea composición de *Tópicos,* véase ahora G. SAINATTI, *Storia dell' Organon aristotelico,* Florencia, 1973, que generaliza los resultados de las investigaciones de Solmsen y Gohlke. Parece seguro que la totalidad de la obra (con excepción del L. I) fue compuesta por Aristóteles durante el período académico.

[81] Cf. P. MORAUX, *Listes,* pág. 56. El carácter independiente de estos dos libros se reconoce en el título 60 del catálogo de Diógenes.

[82] Cf. *art. cit.,* págs. 381-386, algunas de cuyas ideas sigo a continuación.

la distinción que establece *Tóp.* VI 4 entre un «arte de las definiciones» y un «arte de las demostraciones» [83], distinción ésta que implica ya el proceso —promovido por el modelo de la matemática de Eudoxo e igualmente incoado en los análisis platónicos— por el que las ciencias particulares tienden a constituirse con principios propios sobre una base axiomática. En esta perspectiva, *Tóp.* VII 3 reconoce que casi nadie practica la demostración de definiciones y que todos toman a estas últimas por principios, a la manera como proceden los geómetras [84]. Pero con esto no se alcanza todavía a diferenciar la sustancia de ambas artes. Contrariamente a lo que escribirá en *Met.* VII 12, el Aristóteles de esta época sostiene aún que hay «silogismo *(i. e.* demostración), de las definiciones» y que, en definitiva, el «arte de las definiciones» —de acuerdo con el programa de *Fedro*— remite a «lo que es primero y más cognoscible, tal como sucede en la demostración» [85].

Pero, si en este punto Aristóteles permanece todavía dentro del espíritu platónico, en cambio se separa de él en que, de todas formas, ya en estos libros VI-VII de *Tópicos* (como en el *De Ideis,* al que nos referiremos luego y que es contemporáneo suyo), niega que las Ideas puedan servir de plano de referencia ontológica a las definiciones. La *contingencia* de las cosas —he aquí el razonamiento aristotélico— no puede ser adecuadamente denotada desde la *necesidad* de las Ideas, pero la *pluralidad* que esa contingencia introduce sí puede unificarse, en cambio, desde la *identidad de la definición,* que de este modo se postula ahora como el nuevo criterio designativo [86]. Dicho criterio, por emplear otra vez las palabras de Viano, se determina diciendo que «todo objeto ha de tener una única definición, que debe poder substituir al nombre del objeto en todo contexto en el que aparezca» [87]. Y si es verdad que en el horizonte de *Tóp.* VI-VII,

[83] *Tóp.* VI 4, 141a26-30.

[84] *Tóp.* VII 3, 153a7-15.

[85] *Tóp.* VI 4, 141a30.

[86] *Tóp.* VI 10, 148a14-22.

[87] VIANO, *art. cit.,* pág. 382. Cf. *Tóp.* VI 4, 141a31-b2.

la búsqueda de tales contextos se acomete mediante un mecanismo de análisis en que la herencia de Platón vuelve a ser clara —son los «esquemas dicotómicos», especialmente razonados en *Sofista* [88]—, la función de la dialéctica queda con ello, no obstante, fuera de su significado platónico: la demostración de las definiciones consiste ahora en buscar, mediante el uso de esquemas dicotómicos, *todos los contextos en que puede aparecer el nombre del objeto, a fin de comparar en cada caso la identidad de su definición.* Tales contextos funcionan, así pues, como «lugares» *(tópoi)* del «silogismo de las definiciones», y, de este modo, el método de selección *(trópos tês eklogês)* de esos lugares recibe con toda justicia el nombre de *Tópica.*

Esta profunda rectificación del concepto y funcionalidad de la dialéctica platónica decide ciertamente el sentido del nuevo concepto aristotélico de dialéctica y también —lo que ahora nos importa más— del de retórica. El proceso de separación entre dialéctica y ciencias particulares se establece, en el marco de los *tópoi,* no como un fenómeno de oposición, sino de gradualización. Las ciencias particulares se presentan como discursos que de antemano han cumplido ya las condiciones de la dialéctica, sencillamente porque se refieren a casos *saturados* [89] en que la contradicción es imposible, es decir, en que la identidad de la definición es puesta como *principio* en todos los contextos o lugares lógicos *(tópoi)* en que puede aparecer. Y es en este uso de las definiciones como principios en lo que consiste la axiomatización de las ciencias. En cambio, los enunciados para los que tal uso es imposible —o sea, para los que sí cabe contradicción de lo que afirman— tienen que recorrer, consecuentemente, la prueba de la identidad de su definición en todos sus lugares lógicos. Son estos casos los que pertenecen ahora al dominio de la dialéctica: sus definiciones no pueden proponerse como *principios,* sino como *hipótesis.* Y la dialéctica se constituye entonces como un método para la selección y justificación de hipótesis [90].

Ahora bien, al analizar la naturaleza de estas hipótesis, Aristóteles echa mano de una distinción que parece alejarlo definitivamente del mundo platónico. *Tóp.* VIII (que, salvo por su dudoso cap. 2, es posterior a *Tóp.* VI-VII) inicia sus argumentaciones diciendo que mientras que al filósofo *(i. e.* al que practica la ciencia) le es posible investigar por sí solo, preocupándose en exclusividad de que «las cosas por las que se hace el silogismo sean verdaderas y conocidas», al dialéctico, por el contrario, le es obligatorio «ordenar las materias y formular las preguntas (...) de cara a un oponente» [91]. El estatuto que corresponde a las hipótesis dialécticas —he aquí lo que quiere decir Aristóteles— no es otro que el propio de las «opiniones» *(dóxai).* Una tesis de la que no se sabe todavía si se cumple en todos los contextos posibles constituye efectivamente una opinión, un enunciado de validez subjetiva; y la «posibilidad de contradicción» sólo puede ser interpretada entonces como «posibilidad de confrontación con otras opiniones», como diálogo o controversia con un oponente.

Sin duda, como he dicho, este punto de vista modifica de una manera drástica los planteamientos platónicos y parece acercar a Aristóteles al mundo de la sofística. El plano de referencia de las opiniones no es ya un plano *real* (de cosas), sino un plano *lingüístico:* el significado de la definición se produce en el orden de lo que *se dice;* las fórmulas dialécticas remiten a otras fórmulas del lenguaje *preexistente;* y la propia dialéctica se propone como un instrumento de mediación respecto de un cuerpo de *creencias expresas,* sólo en cuyo interior pueden elegirse y justificarse las hipótesis. Sin embargo, la aceptación decidida de este plano no lleva a Aristóteles a una rectificación de la concepción designativa de la verdad, elaborada en la filosofía platónica, y más

[88] PLAT., *Sof.* 219 ss. Cf., igualmente, las argumentaciones sobre la *díada* en *Polít.* 278c y *Fil.* 16d-6.

[89] Cf. P. AUBENQUE, «La dialectique chez Aristote», en *L'attualità della problematica aristotelica,* Padua, 1970, pág. 16. Sobre esta relación de grado entre ciencia y dialéctica, véanse también nuestras nn. 32 y 33 al L. I de la traducción.

[90] *Tóp.* VIII 3, 158a31-b4. Este punto de vista aparece confirmado por ALEJANDRO, *In. Top.* 54, 25 (WALLIES), quien señala que la dialéctica es esencialmente una búsqueda de enunciados que puedan servir de definición.

[91] *Tóp.* VIII 1, 155b3-16.

bien lo que caracteriza su postura es la absorción de dicho plano de las opiniones en los esquemas de la ciencia. La *dóxa,* en efecto, como lo señala M. Riedel, constituye el punto de arranque de argumentaciones filosóficas, porque, de todos modos, Aristóteles la interpreta como «lo manifiesto de un preconocimiento que se refiere a aquello que todos conocen, que es nombrado y articulado lingüísticamente como algo común a todos» [92]. La *dóxa,* pues, no tiene un fundamento sólo lingüístico: expresa un fondo *real* de sabiduría en un lenguaje ya construido y reconocible. En este sentido, lo plausible *(éndoxon),* lo que es objeto de opinión común, puede ser identificado con lo probable *(eikós),* con aquello que, sin ser necesario, contiene una cuota específica de verdad, porque es así reconocido por la mayoría *(hoì pleîstoi)* o, al menos, por los más sabios *(hoì sophóteroi)* [93].

Al reponer de este modo siquiera sea relativamente y en el marco modal de la posibilidad, la función óntico-designativa de los enunciados plausibles, el programa dialéctico de la selección y justificación de hipótesis supera con ello el mero arte de la controversia entre opiniones (en que se halla instalada la *erística)* para situarse en el marco de un *cálculo de probabilidades* [94]. Esta es la posición que adopta ya *Tóp.* I, el más tardío de los libros que componen la obra. Las opiniones —razona Aristóteles— forman también un *sistema,* una trama organizada de enunciados, que duplica, mencionándolo mediatamente, el sistema de la realidad: ellas operan, pues, aunque en el nivel lingüístico que les corresponde, como *experiencia,* como criterio material de verificación. El diálogo con un oponente, al que se refiere *Tóp.* VIII,

[92] M. Riedel, *Metafísica y metapolítica,* Buenos Aires, 1976, pág. 40. En el mismo sentido se pronuncia Le Blonde, *Logique et méthode chez Aristote,* París, 1973, pág. 15. Para el sentido de «experiencia indirecta» asignado a la *dóxa* por Aristóteles, cf. *Ét. Nic.* X 2, 1172b36, así como *Ét. Eud.* I 6, 1216b27-32.

[93] *Tóp.* I 10, 104a8.

[94] *Tóp.* I 1, 100b23-101a4. Cf. el estudio preliminar de J. Brunschwig a su edición y traducción de *Tópicos,* París, 1967, pág. 23, que analiza muy bien las diferencias entre las premisas del silogismo demostrativo, los *éndoxa* de los razonamientos probables y los enunciados sólo aparentemente verosímiles de la *erística.*

queda reinterpretado como estructura dialógica interna del argumento dialéctico. Y, de este modo, la dialéctica puede probar la credibilidad de una tesis, confrontándola con el sistema de las opiniones comunes [95], lo que quiere decir, aislando los *lugares lógicos de la opinión* en que es posible reconocer la identidad del uso (por ello mismo más probable) de las definiciones.

Con esto, en fin, la dialéctica simula la ciencia [96]: el dialéctico se sirve de lo que es más o menos objeto de opinión común (instituyendo así, en el mundo de la *dóxa,* un paralelismo con lo que, en el orden de la ciencia, es la distinción entre lo *más cognoscible* y lo *menos cognoscible)* y, a partir de ello, obtiene proposiciones verosímiles que pueden formar parte de razonamientos análogos a los razonamientos científicos (o sea, que pueden utilizarse como *premisas de silogismos* o como *enunciados de inducción).* Ahora bien, si en virtud de esta reorganización metodológica, la dialéctica se orienta ya de una forma definitiva en una dirección que va de las opiniones a las cosas —de lo plausible a lo probable—, es precisamente en este punto donde un completo desarrollo de su programa le obliga a dividirse en dos disciplinas complementarias. La «probabilidad» no transforma ciertamente en casos *saturados* (científicos) las proposiciones del dialéctico ni remonta tampoco el carácter de todos modos lingüístico de la referencia: como lo resume Le Blond [97], no hay en Aristóteles una teoría de la probabilidad al margen de la *dóxa.* Pero entonces la dirección que va *de las opiniones a las cosas* tiene que ser complementada, a su vez, con una dirección que va *del investigador a su auditorio.* El problema de establecer, mediante el diálogo interno de la dialéctica, los enunciados más probables halla su réplica en el problema de persuadir de ellos mediante el diálogo exterior objetivado en los discursos. O dicho con otras palabras: supuesta la no necesidad de las tesis del dialéctico, al análisis de las condiciones que hacen posible su fun-

[95] *Tóp.* I 10, 104a3-8; 11, 104b1-19 y 105a3-9.

[96] Viano, *art. cit.,* págs. 384-89.

[97] J. M. Le Blond, *op. cit.,* pág. 53.

ción designativa (su mayor cuota de verdad, en el sentido platónico) debe seguir el análisis de las condiciones que hacen posible su comunicación. *Y tal análisis es el que desarrolla la retórica.*

Así pues, por lo que se deduce de las argumentaciones de *Tópicos,* dialéctica y retórica constituyen dos disciplinas paralelas o, mejor, dos técnicas complementarias de una misma disciplina, cuyo objeto es la selección y justificación de enunciados probables con vistas a constituir con ellos razonamientos sobre cuestiones que no pueden ser tratadas científicamente. El objeto es el mismo, por lo tanto, así como también la naturaleza del saber que ambas instituyen: dialéctica y retórica se presentan, según esta concepción, como *méthodoi,* como instrumentos que determinan los requisitos que deben cumplir las argumentaciones de la probabilidad y cuyo ámbito de aplicación no está restringido, consecuentemente, por ninguna materia o fin determinados [98]. Lo que cambia es el punto de vista desde el que una y otra acometen esta consideración común: la dialéctica se fija en los enunciados probables desde el punto de vista de la *función designativa* del lenguaje, de lo que resultan conclusiones sobre la *verosimilitud* de tales enunciados; la retórica centra su interés en esos mismos enunciados desde el punto de vista de las *competencias comunicativas* del lenguaje, de lo que se desprenden ahora conclusiones sobre su capacidad de *persuasión.* Y este es el sentido en que la dialéctica y la retórica son *antistróficas* una de otra, saberes complementarios pero no reductibles, en cuya polarizada simetría pone Aristóteles, según señala un texto de *Ref. sofísticas* que confirma cuanto llevamos dicho, la medida de la necesidad de la retórica. He aquí lo que dice el texto:

Nos habíamos propuesto establecer la posibilidad de razonar acerca de aquello que se nos plantea entre lo que se da como plausible, y esta es la tarea de la dialéctica propiamente dicha y de la crítica. Mas como, por su parentesco con la sofística, se ha de enfocar esta tarea de modo que no sólo se pueda poner a prueba al oponente de modo dialéctico, sino también hacer como si se conociera realmente el tema, por eso nos

[98] Cf. *Ret.* I 1, 1355b8-10 y n. 26 de la traducción.

impusimos como tarea (...) el que, al sostener nosotros un argumento, sepamos defender la tesis a través de las proposiciones más plausibles dentro de cada tema [99].

Saber probar la probabilidad de una tesis (refutando en el interior de un diálogo metódico la improbabilidad de las que se le oponen), tal es la tarea de la *dialéctica.* Saber defender la tesis más probable (determinando mediante una técnica de la persuasión la necesidad de que se acepte), tal es la tarea de la *retórica.* Tareas una y otra, en efecto, que aparecen recogidas —y con ello verificadas— en un texto de Teofrasto, citado por Ammonio, cuya correspondencia con la tesis de Aristóteles da el comentarista por segura:

Puesto que el hablar tiene una doble relación..., una con los oyentes, para los que significa algo, y otra con las cosas, acerca de las cuales el que habla quiere transmitir alguna persuasión, en consecuencia, por lo que respecta a las relaciones con los oyentes surgen la poética y la retórica (...), y por lo que respecta a la relación del hablar con las cosas, sobre todo el filósofo cuidará de refutar lo falso y demostrar lo verdadero [100].

4. La primera retórica. Problemas de composición

Hasta aquí, pues, las relaciones entre retórica y dialéctica según la argumentación de *Tópicos.* Ahora bien, al modo como esta obra formula el problema de los conocimiento probables y de su doble estatuto referencial —doble estatuto, como lo indica Apel, que «coincide casi exactamente con la distinción entre las dimensiones *semántica* y *pragmática* en el moderno análisis del

[99] *Ref. sof.* 34, 183b1-8.

[100] Ammonio, *In Arist. De Interpr. Comm.,* (ed. de A. Busse, Berlín, 1887), 65. En este sentido se explica, así pues, fácilmente la oscura y en apariencia irrelevante distinción de Alejandro, *In. Top.* 5-7 (Wallies), según la cual las recomendaciones del dialéctico tienen lugar en el seno del diálogo mientras que los preceptos de la retórica conciernen al discurso continuo.

lenguaje» [101]— se ajusta en nuestra *Retórica* un grupo bien definido de constructos sistemáticos, que sin duda pueden aislarse, tanto por sus características propias como por sus diferencias con otros constructos paralelos, en nuestros actuales libros I-II.

Ciertamente, la posibilidad de reconocer estratos de redacción cronológicamente diferenciados en la *Retórica* de Aristóteles no ha sido reconocida por la totalidad de los estudiosos y, a decir verdad, ha dado lugar a vivas disputas. La constatación de la existencia de tensiones, tratamientos dobles e incongruencias argumentativas había sido ya ampliamente señalada por la crítica del s. XIX [102]. Pero fue Kantelhardt el primero que propuso una

[101] *Art. cit.* en n. 73, págs. 437-38.

[102] El problema viene, en efecto, de antiguo. Ya Brandis («Über Arist. *Rhet.* und die griechisch. Ausleger derselben», *Philologus* 4 (1849), 9) sostuvo que la *Retórica* era una obra mal estructurada, tal vez una primera versión con muchas correcciones posteriores, que Aristóteles no habría tenido oportunidad de revisar personalmente. En esta interpretación la responsabilidad se hacía recaer sobre el propio Aristóteles; pero el modelo más común de explicación fue el de suponer interpolaciones para cada una de las incongruencias del texto, tarea ésta que emprendieron sistemáticamente tanto L. SPENGEL en su *Über die Rhet. des Aristoteles,* Munich, 1851 y, sobre todo, en su edición con comentarios, Leipzig, 1867, como VAHLEN, en su «Zur Kritik der arist. Schriften (Poetik und Rhetorik)», *Ak. Wien.*, Viena, 1862, págs. 12-148. De la suma de estos análisis se desprendieron, como es obvio, visiones de conjunto dominadas por el punto de vista de la fragmentación. Niehbur, por ejemplo, *(Römische Geschichte,* Berlín, 1873-74, pág. 39, n. 1) aventuró que la *Retórica* respondía a una obra juvenil de Aristóteles, profundamente alterada y aumentada en la praxis escolar del Peripato. Y aun cuando COPE *(An Introduction to Arist. Rhet.,* Londres, 1867) rechazó este diagnóstico —basándose en análisis de crítica filosófica, que permitían deshacer muchas de las presuntas contradicciones—, no por ello dejó de señalar cómo algunas dificultades e incumplimientos textuales debían resolverse mediante la apelación a reelaboraciones posteriores. Análogos motivos llevaron a ZELLER *(Grieg. Phil.,* ed. cit., II, 1, págs. 76-77) a suponer que en realidad la *Retórica* no fue (según su expresión) publicada nunca y que, puesto que contiene referencias a la *Política* —una obra comúnmente tenida por incompleta a la muerte de Aristóteles—, su forma actual sólo podía responder a un proceso de revisión y acumulación de nuevos materiales, que habrían llevado a cabo los discípulos. Sobre la base de una recensión más rigurosa de las anotaciones de Spengel y Vahlen, Roemer enunció, en cambio, en el Prólogo de su edición teubneriana (Leipzig, 1818) la hipótesis, en cierto modo revolucionaria, de que el texto trasmitido de la *Retórica* podría muy bien ser una colocación de dos versiones del original, una extensa y otra resumida, que hubieran sido mezcladas por un anónimo editor anterior a Andrónico. Y FR. MARX *(Arist. Rhetorik,* Leipzig, 1900), sensible a esta tesis, pero fijando más su atención en los análisis de fondo, supuso que nuestra obra era el producto de un redactor tardío, que habría unificado y desarrollado manuscritos escolares de tres cursos de Aristóteles sobre retórica. Como se ve por estas rápidas indicaciones, el clima que había de dar lugar a los métodos genéticos de Jaeger estaba ya firmemente establecido por obra de la filología alemana en los comienzos del s. XX. Para una reconstrucción de todo el problema, véase P. BRANDES, «The Composition and preservation of Aristotle's Rhetoric», *Speech Monogr.* 35 (1968), 482-91.

interpretación diacrónica para este fenómeno, señalando que la *Retórica* ganaba unidad si se suponía que el cap. I 1 (en concreto desde 1354a11, con exclusión de las líneas preliminares de 1354a1-10) era anterior al resto de la obra, lo que el autor razonaba en la distinta elaboración que Aristóteles ofrece de las «clases de prueba», que, en efecto, se reducen en I 1 exclusivamente al 'entimema', mientras que se amplian a partir de I 2 al 'ejemplo' *(parádeigma)* y a la 'prueba concluyente' *(tekmérion)* [103]. Sobre la base de este análisis, pero por extensión ya de los métodos genéticos de Jaeger, Solmsen propuso que en la *Retórica* que hemos conservado existían dos modelos de argumentación —los cánones *ek tópōn* y *ek protáseōn* de los entimemas—, que procedían de dos distintas épocas de la investigación de Aristóteles: las de los períodos docentes de la Academia y del Liceo [104]. Y

[103] A. KANTELHARDT, *De Aristotelis Rhetoricis,* Gotinga, tesis, 1911. Reeditado en R. STARK (comp. *Rhetorika. Schriften zur aristot. Rhetorik,* Olms-Studien, II, Hildesheim, 1968, págs. 36-121 (vid. especialmente, pág. 65 y ss.). La exclusión de las líneas 1354a1-10, con las que comienza nuestra *Retórica,* no fue admitida por Solmsen y, en realidad, como en seguida analizo, conforman más bien la nota que caracteriza a la primera redacción de la *Retórica* de Aristóteles. Véase, por contraste, lo que señalo en el epígr. 9, espec. n. 306.

[104] FR. SOLMSEN, *Entwicklung,* así como «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik», *Hermes* (1932), (reed. en STARK, *op. cit.*, págs. 184-205). Sobre las reconstrucciones *genéticas* de la *Retórica* hay un buen estudio académico de conjunto: J. I. HILL, *The Genetic Method in Recent Criticism on the Rhetoric of Aristotle,* tesis inédita (microf.), Cornell, 1963. Por otra parte, al punto de vista genético adhiere explícitamente el prólogo de A. Tovar a su edición de la *Retórica,* Madrid, Inst. Estudios Políticos, 1953 (vid. en particular, páginas XXI-XXXII).

aunque desde posturas críticas, este mismo punto de vista se ha prolongado después en K. Barwick, para quien la *Retórica* es un «manuscrito escolar, a cuya redacción ha añadido posteriormente Aristóteles una serie de suplementos» [105]; y en P. Gohlke, quien (en medio de un complejo análisis, que pone en el paso de la metodología tópica a la analítico-silogística el principio fundamental de la reconstrucción del *Órganon)* entiende que el texto transmitido de la *Retórica* se compone de una primera redacción, posterior a *Tópicos,* pero anterior a una versión inicial, hoy perdida, de los *Analíticos* y una segunda redacción, posterior a esos *Analíticos* perdidos, pero anterior a los que conservamos, cuya génesis podemos de este modo establecer [106].

Naturalmente, no es mi intención discutir aquí sobre los problemas que plantean las lecturas genéticas de Aristóteles, con respecto a las cuales la bibliografía actual está situada, sin duda, en un nivel de franca superación [107]. Por una parte, sus conclusiones no han resultado mutuamente concordantes e incluso, como es el caso de I. Düring, han sido discutidas en sus mismas

[105] K. Barwick, «Die *Rhet. ad Alexandrum* und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Theodekteia», *Philologus* 110 (1966), 212-245. Este influyente artículo reformula, y modifica en parte, la tesis ya enunciada por Barwick en «Die Gliederung der rhetorischen *Téchne* und die horazische *Epist. ad Pisones», Hermes* 57 (1922), 1-62 (especialmente, para el caso de Aristóteles, págs. 14-23). En cuanto a los «suplementos» a que se refiere Barwick, son los capítulos consagrados a las pasiones y caracteres (II 1-17), así como los que analizan la composición o *táxis* de los discursos (III 13-19). Véase sobre esto último *infra,* n. 120.

[106] P. Gohlke, *Entstehung;* las páginas dedicadas a la *Retórica* son las 111-144. La reconstrucción de Gohlke es, en realidad, todavía más compleja y en ella se incluyen consideraciones sobre la autenticidad de la *Retórica Teodéctea* y de la *Retórica a Alejandro,* que compondrían un período de la investigación de Aristóteles aun más antiguo que los más antiguos estratos del texto de nuestra *Retórica.* Volveré sobre este punto *infra,* en el epígr. 6.3.

[107] Tal superación aparece ya constatada como un hecho irreversible en la generalidad de los estudios actuales sobre el estado de la investigación aristotélica. Compárese A. H. Chroust, «Die ersten dreissig Jahre moderner Aristotelesforschung», (en P. Moraux, *Aristoteles in der neueren Forschung,* Darmstadt, 1968, págs. 115-116); P. Wilpert, «Die Lage der Aristotelesforschung», *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 1 (1946), 128-29; y E. Berti, *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei,* Milán, 1957.

bases filológicas. Para este autor, en efecto, si se exceptúan los cap. II 23-24 (que, a su juicio, deberían identificarse con los *Enthymemáton diairéseis,* núm. 86 del catálogo de Diógenes, y fecharse unos veinte años después que el resto de la obra), los libros I-II de la *Retórica* componen un escrito globalmente unitario, concebido en las coordenadas de la disputa con Isócrates y todo él vinculado al período académico de Aristóteles; y en cuanto al libro III formaría, según esa hipótesis, un escrito aparte (el que figura, como ya dije, con el título *Perì léxeos,* núm. 87 de Diógenes), que sólo con posterioridad a la muerte del filósofo habría sido añadido por algún editor anónimo al cuerpo de la obra [108]. Esta reconstrucción de Düring veremos inmediatamente que es en realidad poco sólida. Sin embargo, al centrar su interés en la *unidad de la escritura* de Aristóteles, delimita con ello, por otra parte, lo que de todos modos es la objeción básica que puede ponerse a las interpretaciones genéticas. A saber, por decirlo con las palabras de P. Aubenque, que sustituyen «la comprensión horizontal, que multiplica las conexiones del sistema (...) por las diferentes etapas de un problema o de una noción» [109]. El resultado es un predominio de lo discontinuo y el fragmento, en donde la coherencia del filósofo es sacrificada a la metodología del intérprete o, dicho de otra manera, en donde la *lectura sintética* de las obras es preterida en favor de una *lectura analítica* de sus conflictos. Ahora bien, con esto no se gana nada respecto del estado de cosas resultante de los estudios del siglo XIX: en ambos casos, ciertamente, y lo mismo si se utilizan perspectivas sincrónicas que diacrónicas, lo que cabe plantear es si resulta plausible que el filósofo haya pasado de una tesis a otra distinta, sin reparar en las consecuencias globales de su pensamiento, o si más bien las presuntas contradicciones pueden ser disueltas mediante exámenes o hipótesis de orden general que las justifiquen.

[108] Cf. I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition,* Goteborg, 1957 (en adelante: *Ancient tradition),* espec. págs. 258 y s.; y *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg, 1966 (en adelante: *Aristoteles),* págs. 118-182.

[109] P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* París, 1962, pág. 26.

Este último punto de vista, que, por lo que atañe a la *Retórica,* no hace más que seguir el criterio ya formulado a finales del siglo XIX por E. Cope [110] y razonado en los años 30 por H. Throm [111], es seguido ahora por W. H. Grimaldi (que polemiza abiertamente con los métodos genéticos) y por J. Sprute (que tiene, en cambio, tales métodos por irrelevantes) [112].

La superación de las lecturas genéticas configura el clima, así pues, de las actuales investigaciones sobre la *Retórica.* Sin embargo, si con esto resulta claro que la interpretación ha de situarse en las coordenadas de una explicación unitaria y suficientemente comprehensiva del pensamiento de Aristóteles, con todo, sería absurdo suponer que la práctica de tal principio hermenéutico suprime los problemas que plantea la composición de sus obras. En el caso que nos ocupa las evidencias sobre tensiones conceptuales, reajustes y desarrollos diacrónicos son demasiado fuertes como para no pensar que la *Retórica* ha tenido una gestación morosa y acumulativa, en un transcurso de tiempo que además hemos de suponer dilatado. Ahora bien, si con la información de que disponemos no se alcanza, por lo tanto, a suspender esta mayor verosimilitud de las hipótesis diacrónicas, lo que en estos márgenes quiere decir la superación de los métodos genéticos es que, por primera vez, el análisis de los diferentes niveles de composición de las obras del filósofo puede afrontar una interpretación razonada de conjunto, sin desatender por ello la historia real de su pensamiento. Nada impide que el filósofo, a medida que haya ido corrigiendo y aumentando el cuerpo de sus lecciones, se haya guiado en todo instante por un criterio de integración sistemática; pero, más aún, lo que la aplicación de un eje diacrónico permite establecer es eso precisamente: el esfuerzo de *síntesis,* tal como queda reflejado en la historia real de la

[110] Cf. Cope, *op.cit.* Pero las virtualidades de este método comprehensivo fueron, sobre todo, verificadas en el ingente *Commentary to Rhetorik* (completado por J. Sandys), Londres, 3 vols., 1877.

[111] H. Throm, *Die Thesis. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und ihrer Geschichte,* Paderborn, 1932.

[112] Cf. las obras citadas en n. 42.

«escritura». A partir de ahí, la tarea del investigador no es ya —o no de un modo predominante— la de preguntarse qué tensiones o estratos cronológicamente diferenciados se pueden reconocer en los escritos de Aristóteles, sino en virtud de qué criterios ha tenido él tales estratos y tensiones como conciliables sistemáticamente, hasta elaborar con ellos un único producto intelectual. Y este es el núcleo de la cuestión [113].

A la luz de este planteamiento, los problemas que formula la composición de la *Retórica* pierden en gran medida su configuración polémica. Para tales problemas, en efecto, las virtualidades de los análisis sistemáticos, al modo de los que practica Grimaldi, son escasamente decisorios, ya que ponen como punto de partida lo que en realidad es el punto de llegada, o sea, la propia síntesis o unidad intelectual —sin duda querida por Aristóteles— que representa el libro. Y en lo que se refiere a los análisis filológicos practicados por Düring, he sugerido ya que resultan poco consistentes. Su afirmación de que los caps. II 23-24 constituyen un añadido al cuerpo de los libros I-II viene a mostrar que la obra ha experimentado rectificaciones respecto de su redacción original. Pero lo mismo cabe decir de la cita de Diopites (II 8, 1386a14), que Düring tiene por segura y que él mismo explica como «una *revision* particular (...) en medio de una abigarrada serie de ejemplos» [114]; o de la anécdota de «uno que dio una estera en el Liceo» (II 7, 1385a18), que el filólogo, en cambio, calla y que no puede sino presuponer la segunda estancia ateniense de Aristóteles. Desde luego, si éste impartió docencia de retórica en el Liceo, es completamente inverosímil, considerando las

[113] Esta «recuperación» del Aristóteles *sistemático* es ahora compartida por muchos críticos recientes. Cf., por ejemplo, las palabras de W. Nestle, en *Historia del espíritu griego* (trad. esp. de M. Sacristán, Barcelona, ed. de 1975, pág. 197): «Aristóteles... es el hombre que consuma numerosas ciencias particulares; es también, a la vez, el fundador de otras. Y no ha cumplido esa labor al modo del *polyhístor,* que acumula sin orden ni concierto una suma de conocimientos particulares, sino que la totalidad del saber constituye en él un organismo cerrado y vertebrado por sus principios metafísicos».

[114] *Aristóteles,* pág. 120. Si Diopites es el general citado por Demóstenes —como Düring afirma—, ello sitúa este pasaje en una fecha no anterior al 310. Véase sobre esto punto *infra,* epígr. 10, así como la n. 126 al L. II.

nuevas conquistas realizadas por él, sobre todo en el terreno de la lógica, que hubiera podido servirse, sin grandes modificaciones, de un texto tan antiguo como un tratado académico sobre la argumentación retórica [114bis]. Y a esto debe añadirse todavía que las razones sobre las que Düring justifica su punto de vista son muy poco convincentes. Su argumentación principal sobre que en la *Retórica* no se hallan alusiones a los discursos de Demóstenes —por lo que, como la carrera del afamado orador no comenzó hasta el 354, la composición de la obra debe ser en conjunto anterior a esa fecha [115]— constituye un razonamiento demasiado débil, si se atiende a la militancia política de Demóstenes y a la posición en que se encontraría Aristóteles como antiguo preceptor de Alejandro: elementales razones de prudencia puedan explicar el que Aristóteles evitase cualquier mención de Demóstenes, susceptible de acarrear disputas [116], también en el caso de que algunas partes de los libros I-II de la *Retórica* hubiesen sido redactados tardíamente. Fuera de esta argumentación, Düring practica sobre las dificultades y desajustes de la obra un espeso silencio [117]. Y tampoco se pronuncia sobre el esencial pro-

[114bis] Volveré sobre este punto en el epígr. 6.1, a propósito de los testimonios que conservamos sobre el curso académico de Aristóteles. El análisis de tales testimonios manifiesta con toda claridad que nuestras fuentes contienen graves confusiones cronológicas y que bajo el título de *curso académico* mezclan, en rigor, noticias referidas a los períodos docentes de Aristóteles en la Academia y el Liceo. Véase espec. n. 159.

[115] Cf. *Ancient Tradition*, pág. 259 y *Aristóteles*, pág. 121. En esta útima obra Düring añade todavía una segunda razón, consistente en señalar que en I 2 y 4 (capítulos generalmente considerados como no antiguos) Aristóteles ejemplifica con los nombres de Calias y Sócrates, lo que, en su opinión, constituye un eco de los dos cuadros que adornaban la entrada a la Academia (Sócrates ofreciendo su mano a Calias, el uno, y Sócrates sentado, el otro). Pero esto es inverificable y muy artificial. Sócrates y Calias, que, en efecto, deben haber sido muchas veces materia de ejemplos en la Academia, aparecen frecuentísimamente citados por Aristóteles a lo largo de su obra: véase, por ej., *Met.* I 1, 981a8 (Calias) y 3, 983b13 (Sócrates).

[116] La polémica con Isócrates, durante los años académicos, muestra, en efecto, que tal género de disputas era una posibilidad bien real, que Aristóteles no podría haber olvidado en los precarios años de la agonía de Atenas.

[117] Un ejemplo, en medio de muchos, puede obtenerse del epígrafe que, en su *Aristoteles*, Düring titula *Ohne psychologische Einsicht kein Erfolg*, y en el que

blema del doble código metodológico de la *Retórica:* su afirmación de que Aristóteles había ya escrito en el período académico la casi totalidad de los *Tópicos* y algunas partes de los *Analíticos* [118], como no se refiere en concreto a ninguno de los pasajes objeto de discusión, resulta tan general como indecidible.

Ahora bien, este último punto es el fundamental. En realidad, los motivos para una distinción diacrónica de constructos temáticos en el interior de la *Retórica* viene dado por la existencia de una doble organización de la «lógica de la argumentación retórica», que presupone, en cada caso, el modelo de *Tópicos* o de *Analíticos* y cuyos paradigmas se ofrecen, respectivamente, en nuestros actuales caps. I 1 y I 2. Bien es cierto que cabría explicar las heterogeneidades de estos dos capítulos a la manera que propone Throm (y que también sigue Dufour) [119], según la cual Aristóteles podría estar hablando en I 1 de un modo meramente programático frente a la más detallada exposición de I 2. Pero esta tesis es poco sostenible, aparte de porque las diferencias se prolongan de un modo ampliamente contrastable a lo lar-

se refiere a la doble tematización de las pasiones y los caracteres, diciendo: «un orador que sólo argumentara científicamente tendría poco éxito, pues el público no le entendería» (pág. 134). Ahora bien, esta es una cándida manera de interpretar I 1, 55a24-29, cuando lo que Aristóteles contrapone en ese pasaje no es la *persuasión lógica* a la *persuasión psicólogica,* sino el *razonamiento científico* al *razonamiento dialéctico;* y ello en un punto en el que las pruebas psicológicas han sido ya rechazadas unas líneas antes en 54a16-26. Pero todavía añade Düring que «Aristóteles rehabilita ahora aquella *epistéme* de los sofistas, si bien ciertamente bajo la condición de que el fin sea bueno» (pág. 135). Sin embargo, ¿cuándo es «ahora»?, Düring se refiere, sin duda, a 52b2-7, donde Aristóteles argumenta con la neutralidad moral de la retórica en un marco claramente platónico. Pero es difícil sostener que ello implique *ahora* una rehabilitación de la *epistéme* sofista, a la que estigmatiza el filósofo en ese mismo capítulo sólo unas líneas más abajo, en 55b18-22. Todas las referencias que he citado se mueven en distancias de no más de diez líneas, de modo que el lector puede sacar sus propias conclusiones.

[118] Cf. *Ancient tradition*, pág. 258.

[119] H. Throm, *op. cit.*, pág. 11. El mismo punto de vista parece compartir, en efecto, M. Dufour en el Prólogo a su edición de la *Retórica* (París, 1942), puesto que escribe: «no se trata aquí (o sea, en I 1) más que de un preámbulo. El autor no se preocupa en modo alguno de ser completo; por ejemplo, no menciona más que un procedimiento de razonamiento, el entimema...» (pág. 32).

go de la obra, por un dato más concreto que, hasta donde yo conozco, ha sido poco tenido en cuenta, a saber, porque incluso si admitimos que I 1 tiene el carácter de un programa aún sin precisar, el modelo lógico-retórico que formula I 2 contrasta igualmente con el mucho más desarrollado de III 17 (donde Aristóteles repite, en el contexto de la composición o *táxis* de los discursos, sus consideraciones sobre la argumentación retórica), cuya correspondencia con lo que se lee en I 1 es, en cambio, rigurosa [120]. La comprobación, pues, de este doble modelo lleva a pensar plausiblemente que —ya los interpretemos como auténticos estratos de redacción, ya como simples perspectivas analíticas que Aristóteles ha dejado intactas— de todas las maneras debemos reconocer en los análisis que se relacionan con *Tópicos* el fondo de un primer paradigma del pensamiento aristotélico sobre la lógica de la argumentación retórica, cuya cronología es con toda certidumbre temprana y cuya trabazón sistemática vamos a tratar ahora de desentrañar.

5. Temas e ideales de la primera retórica

Este paradigma aparece dominado, por lo pronto, por la interpretación de la retórica como *antístrofa* de la dialéctica. En la forma en que este punto de vista se razona en I 1, ello quiere decir que la retórica es exclusivamente un *méthodos*, un instrumento de selección y justificación de enunciados persuasivos que, en cuanto tales, pueden formar parte —como ya sabemos— de razonamientos semejantes a los de la ciencia. De tales razonamientos, nuestro cap I 1 sólo cita uno: el *entimema* o silogismo de probabilidad (la raíz de este vocablo, obtenido de *en thýmōi*, demuestra ciertamente que sus premisas sólo tienen validez subjetiva), lo que presupone que Aristóteles ha formulado ya en este

[120] Véase nuestra n. 366 al L. III de la traducción. El estricto paralelismo entre estos dos capítulos hace muy difícil aceptar la tesis ya mencionada de K. Barwick *(supra*, n. 105) sobre la cronología reciente de los capítulos que se refieren a la *táxis* de los discursos (III 17-19), cuya antigüedad puede probarse, como veremos, por otros varios medios.

tiempo la dialéctica en términos de silogismo [121]. Gohlke cree, en atención a este dato, que tanto nuestra *Ret.* I 1 como el referido *Tóp.* I deben remitir a una fuente común, que sería una obra general sobre el silogismo del período académico, hoy perdida, y a la que parece referirse 1155a30 con la fórmula en *toîs syllogismoîs* [122]. En cualquier caso, y sea de ello lo que fuere, lo cierto es que a esta situación del cap. I 1, para el que (en total contraste con el programa de I 2) el único razonamiento retórico reconocido es el entimema, corresponde el cuadro de argumentaciones que Aristóteles dibuja en III 17. El entimema es, en efecto, según esta versión más desarrollada y precisa, la única prueba «demostrativa» *(apodeiktiké)*, razón por la cual la conecta el filósofo específicamente con la oratoria forense y con el análisis de los hechos —por ello mismo necesarios— del pasado [123]. Al lado del entimema, III 17 cita también el «ejemplo» o inducción retórica *(parádeigma)*, aunque sin carácter demostrativo y (cosa

[121] Como ya mostró H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tubinga, 1896-1900, II 2, pág. 78 (citado por Le Blond, *op. cit.*, pág. 22, n. 2), el término silogismo no es empleado en los libros más antiguos de *Tópicos*, en los que, para designar el razonamiento, Aristóteles usa los términos *anaskeuázein* y *kataskeuázein*. Esto significa que el filósofo emprendió la redacción de su primera *Retórica* cuando ya había compuesto buena parte de los *Tópicos* y, sobre todo, cuando ya había reelaborado la dialéctica platónica según el modelo de los silogismos de probabilidad.

[122] Cf. Gohlke, *op. cit.*, págs. 115-117. Los títulos 48 y 56 del catálogo de Diógenes (ambos *Syllogismôn* I, II) podrían referirse a esta obra perdida, si bien P. Moraux, *Listes*, págs. 86-87, quiere ver en tales títulos más un compendio didáctico que un tratado teórico sobre el silogismo. Más convincente me parece relacionar dicha obra con el número 57, *Syllogistikón kaì hóroi* I, cuya identificación con *Tóp.* I no parece que pueda sostenerse, pero cuya relación con los temas de este libro de *Tópicos* muestra, en todo caso, Moraux (págs. 56-57) con toda claridad. Se desprende de aquí la alta verosimilitud de que el citado número 57 de Diógenes sea, en efecto, una fuente común de *Tóp.* I y de la primera versión de la *Retórica*.

[123] *Ret.* III 17, 1418a4-6. Esta doble constricción no aparece en *Ret.* I 2, 1356a34-b10, donde, al contrario, el entimema es requerido como prueba demostrativa en general: «es preciso que toda cuestión sobre una cosa cualquiera se demuestre o bien aportando un silogismo o bien por medio de ejemplos». También la referencia al tiempo pasado (que se repite sin variaciones en un capítulo igualmente antiguo: I 3, 1358b15) es negada en otros pasajes: cf. I 6, 1362a15 y 8, 1366a18.

mucho más contrastante con I 2, que lo tiene, como al entimema, por un procedimiento lógico general [124]) exclusivamente referido, en cuanto prueba, a la oratoria deliberativa. Por último, III 17 acepta asimismo, como prueba especial de la oratoria epidíctica, a la «amplificación» *(aúxesis)*, que en I 2 ha desaparecido por completo, ya sea —como luego veremos— por haber sido interpretada en los términos de la Tópica general de los enunciados retóricos, ya sea por haber sido reducida al entimema [125].

De conformidad con la prueba retórico-demostrativa que nos ofrecen en común I 1 y III 17, el método de selección de enunciados persuasivos que sistemáticamente propone esta primera versión de la *Retórica* es el método de los lugares *(tópoi)*, siguiendo el paralelismo con el «arte de las definiciones» con que *Tópicos* razona la naturaleza de la dialéctica. Aristóteles no admite, por ello mismo, en esta etapa de su pensamiento ninguna argumentación que no sea *dià toû lógou*. Este punto ha dado lugar a amplios debates [126], habida cuenta que la lectura tradicional de la retórica tendió desde el principio a identificar esta fórmula con los modelos del razonamiento lógico-retórico (es decir, con el *entimema* y el *ejemplo*, como paradigmas de las pruebas deductiva e inductiva). Pero la posición de Aristóteles, que ha sido convincentemente razonada por Grimaldi [127], es, en realidad, mucho más simple. Los argumentos del retórico —he aquí lo que viene a decir el Estagirita— sólo pueden proceder del *lógos* mismo, esto

[124] Compárense los párrafos ya citados 1418a2 y 1356b5.

[125] Cf. las nn. 244, 249 y 158 al L. I, así como la 460 al L. II de la traducción. En términos generales, la amplificación *(aúxesis)* es considerada como prueba específica de la oratoria epidíctica en I 1, I 3 y III 17; como un tópico absolutamente común en I 6 y II 18; y como premisa del entimema en II 26.

[126] Véase lo que señalo en la n. 36 al L. I de la traducción.

[127] Cf. en particular, «A note on the *písteis* in Aristotle's *Ret.* 1354-56», *Amer. Journ. of Philol.* 78 (1957), 188-192, así como *Studies*, ed. cit., pág. 31 y ss., y *Commentary*, pág. 353. Contra el punto de vista de Grimaldi se han alzado algunas voces, que no han conseguido, me parece, refutar la coherencia de esta reconstrucción del ámbito de la *pístis dià toû lógou:* vid. las recensiones de SOLMSEN, en *Class. Philol.* 71 (1976), 174-78 y M. LOSSAU, en *Gnomon* 48 (1976), 13-18, así como las críticas de J. SPRUTE, *Die Enthymementheorie*, ed. cit., págs. 60 y ss.

es, del *discurso*. En consecuencia, todos los elementos que no se refieren al asunto *(prâgma)* de que trata el discurso deben ser rechazados como no subsumibles en la sustancia de la argumentación. Nuestro cap. I 1 admite, en este sentido, únicamente lo que versa *perì toû prágmatos* [128], porque es eso lo que puede proporcionar, según el método, enunciados persuasivos «a través del *(i. e.* en los lugares lógicos del) discurso»: *dià toû lógou;* y, a la inversa, rechaza todo lo que está «fuera del asunto» *(éxô toû prágmatos)*, es decir, todos los elementos emocionales que residen en el talante *(êthos)* del orador o en los caracteres y pasiones *(éthē, páthē)* de los oyentes, porque, no proporcionando enunciados persuasivos por el discurso mismo, escapan al control lógico del método de los lugares.

La incongruencia entre nuestros caps. I 1 y I 2 (y sus pasajes concordantes) es en este punto insuperable y todos los esfuerzos por reducirla han resultado inútiles [129]. Mientras que I 2 admite los afectos como pruebas de persuasión, su rechazo es absoluto en I 1: el talante no se menciona y los argumentos pasionales, que se hacen mirando sólo a conmover al juez *(pròs tèn dikastén)*, son excluidos vehementemente [130]. Por su parte, el cap. III 17 —también aquí como la vez anterior, aunque ahora por un motivo más hondo que luego estudiaremos— presenta una visión más matizada: el *êthos* del orador se admite (en su versión retóri-

[128] *Ret.* I 1, 1354 a 13-20.

[129] Como señala PIERETTI, «I quadri socio-culturali de la *Retorica* di Aristotele» *(art. cit.* en n. 47, págs. 53-54), en vez de intentar la conciliación de ambos puntos de vista, debe admitirse desde el principio la existencia de una vacilación fundamental en la *Retórica* de Aristóteles, probablemente nacida «de la dificultad para hacer prevalecer el punto de vista lógico sobre el psicológico», habida cuenta de «las modalidades características del sujeto humano». P. RICOEUR, *La metáfora viva*, ed. cit., pág. 53, se expresa en parecidos términos. De todas maneras, veremos más adelante que la apertura a argumentaciones psicológicas a partir de modelos puramente lógicos de persuasión responde a una evolución del pensamiento de Aristóteles, cuyas causas pueden trazarse adecuadamente en el marco de un mismo modelo sistemático.

[130] Compárese *Ret.* I 2, 1356a14-19 (que anuncia el análisis de los afectos de II 1-17) con I 1, 1354a15 ss. (que, en cambio, los excluye sin excepciones). Cf. lo que señalo en la n. 7 al L. I.

ca tradicional), si bien sólo como elemento de apoyo o para el caso de que se carezca de entimemas [131]. Y en cuanto a las pasiones de los oyentes, aun si con toda clase de reparos —actitud ésta que se repite en muchos otros pasajes como un signo inequívoco de la primera *Retórica*—, son también incluidas, pero sólo *per accidens* y por razón de la «incapacidad del auditorio», en cuyo caso debe excluirse el uso de los entimemas [132].

Admitido, pues, que sólo corresponden a la sustancia de la argumentación retórica los enunciados que se seleccionan *dià toû lógou* a partir del asunto o *prâgma* del discurso, Aristóteles ha de establecer ahora el marco global en donde deben buscarse los lugares de la persuasión. Esta parte de la *Retórica*, sin duda la más influyente y la que más ha vinculado el nombre del filósofo a la historia de la elocuencia, se halla, sin embargo, muy cerca de las antiguas *Téchnai* y de las tradiciones retóricas anteriores. Aristóteles razona que los lugares de la persuasión que nacen del *prâgma* del discurso sólo pueden determinarse por las clases o géneros de discursos que existen [133]. Y tales son los discursos que tratan de la *deliberación* sobre asuntos que pueden suceder o no, los que hacen el *elogio* de héroes o personajes celebrados y los que dirimen *pleitos* en los tribunales. Ahora bien, los celebérrimos tres géneros oratorios que de este modo resultan *—deliberativo, epidíctico, judicial—* tienen ya una larga, por más que oscura, tradición en Grecia. Aristóteles ha debido tomarlos de específicas reflexiones platónicas sobre el asunto, como lo sugiere

[131] *Ret.* III 17, 1418a37-b12.

[132] *Ibid.*, 1418a12-17. El recurso a las argumentaciones pasionales como remedio a la «incapacidad *(asthéneia)* del auditorio» está bien acreditado en otros pasajes del L. III: cf. 14, 1414a35-37 y 18, 1419a18. Compárese con 1355a25, 1357a3, 1395b2 y 1404a7.

[133] *Ret.* I 3, 1358a36-37. Como señalo en la n. 73 al L. I, esta reducción de todos los discursos a tres clases *(eídē)* se basa en criterios pragmáticos (las clases de oyentes), sin que tenga el carácter cerrado e inmodificable que la tradición retórica, especialmente la romana, les ha conferido luego en tanto que *génē didaskaliká.*

un pasaje de *Fedro* 261 c-e [134]; pero también los cita el autor de la *Retórica a Alejandro* (con toda seguridad Anaxímenes de Lampsaco y no Aristóteles) en el contexto de una complicada enumeración de géneros y especies [135]; y de diversas maneras aparecen también en la retórica sofística y en Isócrates [136]. Nuestro filósofo parece haberse reducido, así pues, a introducir en un magma de materias densamente elaboradas una simplicidad y un orden sistemático que proceden directamente de su conformación de la retórica según el modelo de *Tópicos*. En efecto: a partir de los tres géneros oratorios y mediante un ordenamiento de los *télē* o finalidades de los discursos («cuya forma dicotómica —como lo dice Solmsen— delata su origen platónico» [137]) queda formalizada una red o trama estructural, en la que se objetivan sistemáticamente los lugares de la persuasión. Según propone I 3 —que, por los motivos dichos, pertenece sin duda a la primera versión de la *Retórica* [138]—, tal red atiende a lo que es *conveniente* o *perjudicial* (en el género deliberativo), *bello* o *vergonzoso* (en el epidíctico) y *justo* o *injusto* (en el judicial), de modo, en fin, que de los lugares correspondientes a estos *télē* dicotómicos se obtienen enunciados persuasivos para, en cada caso, el *consejo* o la *disuasión*, el *elogio* o la *censura* y la *acusación* o la *defensa*.

[134] Véase la documentada argumentación de A. Helwig, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Gotinga, 1973, págs. 111-177. Cf. igualmente nuestra n. 283 al L. III.

[135] *Ret. Alej.*, § 1. El autor sólo menciona dos géneros *(géne):* el político *(demegorikón)* y el judicial *(dikanikón);* el epidíctico es citado, en cambio, con el término *enkomiastikón*, como una de las siete especies *(eíde)* de discursos que desarrollan aquellos géneros.

[136] Cf. Quint., *Inst. Orat.* III 4, 1, que es nuestra fuente principal. Véase también G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, ed. cit., cap. 4. Sobre la sustancia de los tres géneros oratorios sigue siendo inexcusable la consulta de R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Leipzig, 1885 (reimpr. Hildesheim, 1963), §§ 3, 30 y 33.

[137] Solmsen, *Entwicklung*, pág. 211, n. 3.

[138] Con excepción probablemente de las líneas 1359a6-10, que parecen una interpolación del propio Aristóteles para adecuar este capítulo al programa de I 2; cf. Gohlke, *Entstehung*, pág. 124, así como la n. 78 al L. I de nuestra traducción.

Es, pues, en esta red o trama estructural donde deben buscarse los lugares de la persuasión en que han de ser seleccionadas y catalogadas las proposiciones persuasivas: las *písteis*. El método tiene desde el principio carácter probatorio: tales *písteis* —equivalentes en retórica a los *éndoxa* del dialéctico y unas y otros dotados del mismo estatuto epistemológico— forman ya de suyo «pruebas persuasivas» [139] (no meras creencias), en el sentido de que corresponden a enunciados, cuya unidad de definición es «probada» en todos los lugares lógicos *(i. e.* retóricos) que cabe establecer. A partir de aquí, los razonamientos retóricos se organizan como los de todas las demostraciones filosóficas y dialécticas: las *písteis* funcionan como término medio de la argumentación, de modo que, dado un enunciado no inmediatamente convincente, el orador puede subsumirlo en alguna de ellas, poniendo así en claro la relación de verosimilitud que une al sujeto y al predicado del enunciado propuesto.

Esto quiere decir que las *písteis* o enunciados persuasivos lo son de especies: Solmsen [140] ha señalado con razón el origen una vez más platónico de este punto de vista que exige que toda *téchnē* tenga que utilizar *eídē* —«pues no hay arte ni ciencia de lo particular» [141]—. Sin embargo, tales especies no son tomadas en esta primera versión de la *Retórica* como «especies propias» *(ídia eídē)* —que darían lugar a ciencias particulares en la medida en que procurarían «enunciados referentes a cada una de las especies o géneros, como, por ejemplo, enunciados sobre cuestiones físicas (...) o sobre cuestiones morales» [142]—, sino como especies correspondientes a determinadas *instancias formales* que las constituyen, no por su *significado,* sino por su uso *común* en tanto que enunciados persuasivos [143].

[139] Así he vertido sistemáticamente el término *písteis* en mi traducción: véanse las consideraciones de n. 14 al L. I.

[140] *Entwicklung,* pág. 169. Cf. PLAT., *Crátilo,* 389a-b.

[141] *Ret.* I 2, 1356b33.

[142] *Ret.* I 2, 1358a19.

[143] *Ret.* I 1, 1355a25 ss.: «... el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso y más bien se necesita que las pruebas por persuasión *(písteis)* y los razonamientos *(lógous)* se compongan *por medio de nociones comunes (dià tôn koinôn)*».

En esas instancias formales se verifica, pues, la transposición de las competencias semánticas en las competencias pragmáticas de las proposiciones. Y tales son los *tópoi,* los lugares comunes de la persuasión.

En la óptica de este planteamiento, la posición de Aristóteles se clarifica, en fin, definitivamente. Concebidos como instancias formales, los *tópoi,* los lugares que despliegan la red o trama estructural de los géneros oratorios, se presentan, en efecto, (y una vez más en riguroso paralelismo con *Tópicos)* de dos maneras diversas [144]. En un primer sentido, en efecto, los *tópoi* son *nociones generales* —del tipo 'más', 'menos', 'principio', 'causa', 'relación', etc.—, que ubican los espacios lógicos en que se produce el *uso común* (persuasivo) de los enunciados y que, desde este punto de vista, sirven, como ya sabemos, para seleccionar y catalogar premisas de razonamientos probables. Por referencia a estas nociones generales (gráficamente interpretadas por la retórica romana como *sedes argumentorum* [145]), los enunciados no se dicen ya según su significado, sino conforme a la propiedad que dichas nociones introducen —por ejemplo, en función de su valor como *principio,* o por la apreciación de su *magnitud,* o con vistas a su *relación* con otros enunciados, etc.—, de modo que es «a partir de» tales nociones como quedan establecidos los contextos retóricos en que ha de ser probada la unidad del uso de las *písteis.* El empleo de esta terminología *(tópoi ex hôn)*

[144] Cf. la documentada exposición de W. A. DE PATER, «La fonction du lieu et de l'instrument dans les Topiques», en G. OWENS (ed.), *Aristotle on Dialectic. The Topic,* Oxford, 1968, págs. 164-88; y *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne,* Friburgo, 1965, esp. págs. 147-48. Sobre el uso de los lugares comunes en la *Retórica,* véase también Y. PELLETIER, «Aristote et la découverte oratoire», *Laval Theol. Phil.* 35-36-37 (1979-81), espec. 37, 49 y ss.

[145] La retórica romana redujo, no obstante, tales *sedes* a una sola de las funciones atribuidas por Aristóteles a los *tópoi:* la función mnemotécnica *(Tóp.* VIII 14, 163b29-33); con ello culminaba el proceso de esclerosis que, partiendo del preceptismo peripatético, habría de privar, en definitiva, a la retórica de su carácter de «lógica de la invención».

descubre siempre, como convincentemente lo ha mostrado Golhke [146], la presencia de este primer paradigma de la argumentación retórica y, de hecho, muchos pasajes de nuestro libro conservan esta terminología, haciendo así patente la conservación del método *ek tópōn* en la arquitectura final de la obra: los caps. I 6-7 de la oratoria deliberativa, parte del I 9 que desarrolla el análisis íntegro de la oratoria epidíctica, y el breve I 14 (seguramente un resto de un antiguo análisis más amplio) de la oratoria forense.

Pero si, en este primer sentido, los lugares son *nociones generales* y funcionan como «lugares de las especies», en un segundo sentido, los lugares son también *leyes de inferencia* y funcionan como «lugares de la argumentación». El mecanismo es, en este segundo caso, en todo semejante al primero. Como ya hemos dicho, la finalidad de la selección de las *písteis* es que éstas puedan servir como término medio de razonamientos probables, los cuales garantizan (o, al contrario, excluyen) el lazo lógico por el que se pasa de enunciados ya conocidos a nuevas conclusiones convincentes. Pero el razonamiento mismo, al menos en el modelo de *Tópicos,* no se formula al margen del método de los lugares. Como lo señala Y. Pelletier [147], una vez obtenidas las *písteis,* éstas pueden ser enunciadas a su vez conforme a las propiedades que introducen las *leyes de inferencia* (en cuanto instancias formales de relación), de modo que «a partir de ellas» *(ex hôn,* de nuevo) es ahora posible seleccionar y catalogar la nómina de los *razonamientos válidos o sólo aparentes.* Las leyes de inferencia son, pues, en este sentido, *lugares del entimema.* Y aun si es verdad que la primera versión de la *Retórica* debía ofrecer una sistematización de estos lugares distinta de la que leemos ahora en nuestros II 23-24 (sobre cuya fecha tardía no puede haber dudas [148]), con todo, la propia disposición de estos capítulos, en cuanto que coronan con una lista de entimemas reales y aparentes la serie de las *písteis* ya obtenidas a partir de las nociones

[146] Gohlke, *Entstehung,* pág. 134.

[147] *Art. cit.,* 37, 1981, págs. 54 y 65.

[148] Cf. las consideraciones de nuestra n. 302 al L. II.

generales, no puede estar muy lejos de la presumible organización que había de tener la primera *Retórica* de Aristóteles.

Así, pues, hasta donde llegan nuestros datos, dicha primera *Retórica* parece que puede reconstruirse con no pequeña exactitud en el interior del texto que se nos ha transmitido. A las consideraciones que forman el cap I 1 y que definen el sentido del entimema y de las premisas probables desde el punto de vista unicamente del *prâgma* del discurso, debía seguir una primera parte destinada a la selección y enumeración de las *písteis,* una vez establecido para ello el marco estructural de los géneros oratorios (cap. I 3). Esta parte se corresponde, sin duda, con nuestros cap. I 4-14 [149], si bien de su originaria configuración no podemos hacernos una idea completa, puesto que tales capítulos, como después veremos, han sido indiscutiblemente objeto de amplias y profundas correcciones. Es seguro que a este bloque seguiría algún capítulo intermedio en el que el filósofo explicara la naturaleza de las pruebas retóricas, según el índice que antes hemos visto explicitarse en III 17 (o sea, *entimema, ejemplo* y *amplificación* como pruebas específicas, aunque de distinto rango epistemológico, para cada uno de los géneros oratorios), aunque por razones que se irán haciendo progresivamente más claras, dichos capítulos intermedios no pueden ser los que cumplen hoy esa misma función en la obra que conservamos (II 20-22), los cuales pertenecen sin duda a una época más reciente. Y la obra se cerraría, en fin, con el repertorio de los lugares de los entimemas o modelos de inferencia lógica, en una forma semejante —pero ya lo he dicho: con otra redacción— a la que ahora nos presentan nuestros caps. II 23-24.

Con el desarrollo del sistema que acabo de analizar, el programa de una retórica exclusivamente lógica —situada, a pesar de todo, en un orden de exigencias no muy lejano al del pensa-

[149] El cap. 15, dedicado al análisis de las pruebas no propias del arte, responde claramente a la distinción que introduce I 2 entre *písteis éntechnoi/átechnoi* y debe corresponder, en consecuencia, a la reelaboración final de la *Retórica* que ese cap. I 2 organiza. Véase, *infra,* el epígr. 9.

miento platónico— quedaba, así pues, elaborado y cumplido. También en este punto las discrepancias entre nuestros caps. I 1 y I 2 (y sus pasajes concordantes) resultan perceptibles. Mientras que en I 2 los argumentos retóricos se dirigen a fundamentar las *decisiones humanas,* que pueden tener un resultado contrario al pretendido y que vinculan, por consiguiente, la actividad oratoria al universo de lo *agible* y de la *deliberación* [150], en I 1 la retórica se ocupa, en cambio (y de nuevo conforme al modelo de *Tópicos),* de las condiciones bajo las que cabe aplicar el juicio moral a *materias ya preestablecidas,* que no pueden ser objeto de consideración científica. Ahora bien, lo importante para Aristóteles es que con esto último se abría para la retórica la posibilidad de cumplir una específica función en el horizonte de la *paideía* filosófica de los académicos. Si, contra las pretensiones de la dialéctica platónica, aún suscritas en el *Grilo,* no es posible referir la verdad (en el sentido científico) a los problemas práctico-morales, al menos sí lo es justificar la mayor verosimilitud del bien y la virtud, puesto que «hablando en absoluto *(haplôs)* lo verdadero y lo mejor son más aptos para los silogismos y para las pruebas persuasivas» [151] y puesto que, de todos modos, «corresponde a la misma facultad reconocer lo verdadero y lo verosímil *(alethès kaì tò hómoion tôi aletheî)»* [152]. Además, añade el filósofo, esto es especialmente necesario, por cuanto el vulgo carece de la instrucción que se requiere para seguir las argumentaciones de la ciencia [153]: la retórica puede lograr, así, tanto la persuasión de lo bueno como el cambio de parecer respecto de lo malo, de manera que, desde este punto de vista, su cometido es esencial en la educación de la ciudadanía. Pero, sobre todo, la retórica es útil, porque hace aparecer la posibilidad de la *co-*

[150] Cf., en especial, 2, 1357a1-7: «La tarea (de la retórica) versa sobre aquellas materias sobre las que deliberamos (...) Deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, etc.». Volveremos sobre este punto más abajo, en el epígr. 10.

[151] *Ret.* I 1, 1355a35.

[152] *Ibid.*, 1355a15.

[153] *Ibid.*, 1355a25.

municación entre los hombres: «si es vergonzoso —exclama Aristóteles— que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra *(lógos),* pues ésta es más específica de los hombres que el uso del cuerpo» [154]. Y al que objetare que se puede hacer gran daño con esta capacidad, habría que responderle que ello es común a todos los bienes, si es que se usan con injusticia, y al contrario, que nada hay de más provecho, si se pone al servicio de la virtud [155].

Estas tres funciones que nuestro cap. I 1 reconoce en la retórica y en las que, de un modo harto sutil, se mezcla la crítica del legado platónico con la defensa de sus mismos ideales educativos, confirman la finalidad moralizadora que Aristóteles asignaba en esta época al estudio del arte retórico. Pero confirman, más aún, el desplazamiento que los propios problemas práctico-morales habían engendrado en el seno de la teoría aristotélica de la ciencia. El estudio de los razonamientos verosímiles no podía cerrarse sin un estudio paralelo de las competencias comunicativas del lenguaje. Pero, a su vez, la fundamentación de tales razonamientos sobre un concepto, de todos modos, designativo de la verdad permitía que dichas competencias pudiesen remontar resueltamente el plano de las discusiones erísticas, de manera que con su elaboración metódica, con su reducción a *arte,* quedaba abierto el camino de la *paideía* moral de la filosofía. La posibilidad práctica de la educación no resultaba ya, a partir de ahí, nada distinto de la posibilidad epistémica de la retórica. En realidad, como lo señala Aristóteles en el último párrafo de sus *Ref. sofísticas,* ambos niveles debían considerarse como partes de un único proceso, que si, por un lado, el filósofo declara con orgullo haber sido el primero en establecer, por otro lado, venía a consagrar definitivamente, en el interior de su sistema, el reconocimiento de la retórica como *órganon* fundamental de la educación [156].

[154] *Ibid.*, 1355b1-2.

[155] *Id.*

[156] Cf. *Ref. sof.* 34, 184a2-b3: «Los sofistas..., dando no el arte (retórico),

6. Localización y cronología de la primera retórica

Los datos del análisis interno muestran, así pues, la existencia de una elaboración autónoma de la *Retórica,* solidaria de las argumentaciones de *Tópicos,* cuyos perfiles y razonamientos pueden reconstruirse, como acabamos de comprobar, en el interior del texto que se nos ha trasmitido. De todas maneras, en relación con este análisis cabe todavía preguntarse si es confirmado también por la crítica histórica, lo que, en definitiva, equivale a decir si podemos localizar dicha primera versión en el marco de las noticias y testimonios que poseemos de la vida intelectual de Aristóteles. A este respecto, las fuentes de que podemos valernos son dos. Una es la que se refiere al bien acreditado curso de retórica que, según algunos autores, impartió Aristóteles en la Academia y al que, como ya he sugerido, diversos intérpretes han puesto en relacion, de uno u otro modo, con el texto de nuestra *Retórica.* Y la otra es la que nace del análisis de los catálogos antiguos de las obras de Aristóteles, cuya ordenación y concordancias ofrecen valiosas informaciones sobre el desarrollo del pensamiento del filósofo. Los datos que se desprenden de estas dos fuentes son ciertamente complejos y no siempre fáciles de integrar en una secuencia común; pero su conjunto configura, de todas maneras, un panorama bastante bien delimitado, cuyo examen es necesario para la verificación y localización de la primera versión de la *Retórica.*

sino lo que se deriva del arte, creían con ello *educar (paideúein),* como si uno, después de declarar que va a trasmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara ni el arte de hacer zapatos ni de dónde procurárselo (...) Sobre la retórica, empero, existían ya muchos y antiguos escritos, pero nada anterior puede citarse sobre su razonamiento *(syllogízesthai),* sino que hemos debido afanarnos nosotros mismos empleando mucho tiempo en averiguarlo».

6.1. *El curso académico*

Lo que sabemos del referido curso académico procede de dos series independientes de noticias que, pese a las vacilaciones de algunos estudiosos, se complementan con bastante facilidad [157]. La primera de estas series parte del testimonio —ya encontrado antes por nosotros— del epicúreo Filodemo de Gádara, según el cual, Aristóteles dio clases de retórica en Atenas contra Isócrates [158]. El texto de Filodemo parece mezclar dos épocas muy alejadas de la vida de Aristóteles; pero como Isócrates murió en el año 338 a. C., antes de la segunda estancia ateniense del estagirita, tales clases sólo pudieron tener lugar en el período académico del filósofo, lo que por cierto confirma Estrabón, quien asegura que Hermias escuchó en la Academia lecciones de Platón y Aristóteles [159]. El testimonio de Filodemo reaparece en Dióge-

[157] La bibliografía sobre el curso académico de Aristóteles es muy amplia. Iniciada por STAHR, *Aristotelia,* I, Halle, 1830, págs. 63-70, para quien el curso debía ponerse en relación con la polémica antiisocrática de Aristóteles, fue seguida después por DIELS, *Über das dritte Buch...,* ed. cit., págs. 11-16, y por BLASS, *Beredsamkeit,* II, págs. 64-65. En sentido confluyente, aunque con múltiples variaciones, el curso ha sido estudiado después, principalmente, por SOLMSEN en su *Entwicklung,* págs. 221-22, y, sobre todo, en «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik» (reed. en STARK, *op.cit.,* págs. 184-205); BIGNONE, *L'Aristotele perduto,* I, 125-27; P. MORAUX, *Listes,* 336-38; WIELAND, «Aristoteles als Rhetoriker», *Hermes* 86 (1958), 323-346; BERTI, *La filosofia del primo Aristotele,* págs. 175-185; y A. H. CHROUST, «Aristotle's earliest 'Course of lectures on Rhetoric'», *Ant. Class.* 33 (1964), 58-72.

[158] FILOD., *De Rhet. (Vol. Rhet.* II, pág. 50, SUDHAUS): vid. *supra,* epígr. 1 y n. 33. Filodemo aplica a esta ocasión la célebre parodia, después recogida en todos los testimonios, de un verso del *Filoctetes* de Eurípides *(Fr.* 796 NAUCK): «es indigno dejar hablar a Isócrates», con el que, según dice, Aristóteles comenzaba siempre sus clases de retórica. Pero la anécdota procede del relato de Herminio sobre la fundación del Liceo, lo que da idea, como inmediatamente señalo en el texto (y en la nota que sigue), de los errores cronológicos de Filodemo.

[159] ESTRABÓN, XIII 1, 57. Cf. DÜRING, *Ancient tradition,* t. 31, pág. 279. La confusión cronológica de Filodemo es patente: según él, después que Aristóteles se hubo apartado de la filosofía «se puso a coleccionar con sus discípulos leyes, constituciones, y otras cosas de esta índole» *(loc. cit.).* Ahora bien, en relación

nes Laercio, si bien alterando definitivamente la cronología y equivocando el nombre de Isócrates con el de Jenócrates [160]; es también la fuente del *De Oratore* de Cicerón (quien, no obstante, transforma la crítica de Filodemo en un elogio de Aristóteles [161]), y, a través de él, de Quintiliano [162]; y asimismo se reconoce en Siriano, el neoplatónico tardío del s. v d. C., sobre quien, de todos modos, la influencia de los esquemas estoicos parece haber sido igualmente profunda [163]. En cuanto a lo que señala Filodemo, lo hemos dicho ya en parte. El autor reprocha a Aristóteles el que, por locura juvenil o por afán de gloria, hubiese variado su pensamiento, dedicándose a la enseñanza de la retórica, a fin de rivalizar con Isócrates, y haciendo a la política parte de la filosofía. De este modo, concluye Filodemo, «Aristóteles abandonó la filosofía y la exhortación de los jóvenes y se expuso a la violenta venganza de los isocráticos y de algunos sofistas» [164].

El testimonio de Filodemo atestigua, así pues, la existencia del curso académico y, al mismo tiempo, nos revela que su contenido prolongaba la disputa, ya iniciada en el *Grilo*, contra Isócrates. Pero lo verdaderamente importante es que a esto añade el que Aristóteles, en el intervalo de los pocos años transcurridos desde la redacción de aquella obra, había cambiado de pensamiento. Este punto aparece igualmente subrayado en la versión ciceroniana de la anécdota, lo que indica que constituía un punto informativo central para esta tradicion: *Aristoteles... mutavit repente totam formam prope disciplinae suae* [165]. Ahora bien, para medir la naturaleza de este cambio (que en modo alguno podemos suponer tan enérgico como lo refiere Cicerón), las palabras de Filodemo resultan escasamente relevantes. El *Grilo* muestra que el interés de Aristóteles por la retórica constituyó el principio de su actividad intelectual. Y, por otro lado, el que la política forme parte de la filosofía encaja perfectamente, como ya vimos, en las coordenadas del *Fedro* y de otros varios diálogos de la vejez de Platón. Tampoco los esfuerzos de Bignone [166] por obtener datos pertinentes para este problema a partir del perdido *Político* ha dado frutos reseñables, por cuanto el único fragmento que se conserva de esta obra —*«la idea de Bien es la más exacta medida de todas las cosas»* [167]— se sitúa en un horizonte por completo platónico. Un horizonte, en rigor, que es el que resulta también del propio Filodemo, puesto que relaciona las nuevas enseñanzas de Aristóteles con «la venganza de algunos sofistas». Para juzgar, pues, este presunto cambio del pensamiento aristotélico debemos acudir a otras informaciones. Y, en particular, a las que nos proporciona la segunda serie de testimonios que pueden ponerse en conexión con el curso académico de retórica.

Esta segunda serie parte de una noticia de la *Vita Isocratis* de Dionisio de Halicarnaso, según la cual Cefisodoro, el discípulo más importante de Isócrates, redactó un *Contra Aristóteles,*

con este testimonio, sabemos, de una parte, que Aristóteles no comenzó su colección de *politeîai* hasta al menos el año 340, siendo ésta, en todo caso, una de las actividades propiciadas por él en el Liceo (cf. BERTI, *op. cit.*, pág. 177); y, de otra parte, como lo señala el propio Düring *(Anc. trad.*, pág. 306) sabemos también que en este afán coleccionista los esfuerzos del filósofo fueron compartidos por Teofrasto, que es sin duda a quien se refiere la fuente cuando hace mención de los discípulos. Estos datos sólo pueden conciliarse si se supone que Filodemo amalgama noticias de fechas muy alejadas, que únicamente pueden referirse a los períodos de la Academia y el Liceo —lo que de paso prueba que Aristóteles dio clases de retórica en su segunda estancia ateniense. Sorprende por ello mismo que Düring no perciba, a tenor de estos hechos, la alta inverosimilitud, ya antes consignada por nosotros, de que la *Retórica* que se nos ha transmitido reproduzca una obra académica, sin que el filósofo la hubiera revisado en profundidad para su enseñanza en el Liceo.

[160] DIÓG. LAER., V 2-3: *aischrón siopân, Xenokráten d'eân légein.* Una explicación del error de Diógenes puede verse en MORAUX, *Listes,* pág. 337 y n. 37.

[161] CIC., *De Orat.* III 35, 141.

[162] QUINT., *Inst. Orat.* III 1.

[163] SIRIANO, *Schol. in Hermogenem* (IV 297, WALZ). Sobre la influencia estoica en los comentarios lógicos y retóricos de Siriano, cf. el estudio de PRAECHTER, *Real Encycl.*, IV, A, col. 1728-75.

[164] FILOD., *loc. cit.*

[165] CIC., *loc. cit.* Es a propósito de este cambio donde Cicerón introduce su elogio de Aristóteles, como también se lee en *Tusc.* I 4, 7: *«dicere etiam coepit adulescentes docere et prudentiam cum eloquentia iungere»* (cf. DÜRING, *Ancient tradition,* t. 32b).

[166] *L'Aristotele perduto,* II, págs. 97-102.

[167] Cf. BIGNONE, *loc. cit.* (= *Fr.* 79 ROSE).

en cuatro libros, a fin de defender a su maestro de la acusación de haber escrito «discursos de encargo» que le había dirigido Aristóteles [168]. La tradición referida a esta obra polémica se prolonga después en varios autores. Aristocles trasmite el dato, seguramente incierto, de que Cefisodoro tildaba al Estagirita de «amigo del lujo, glotón y otras cosas de esta índole» [169]. Pero por Ateneo, cuyo testimonio es más seguro, sabemos también que Cefisodoro se dolía en su obra de que Aristóteles hubiese juzgado inmoral la retórica profesada por Isócrates [170]; a lo que había replicado él —en una clara alusión a la aristotélica Colección de proverbios (*Paroimíai I*, D. L. 138), que por ello mismo se fecha en estos años—, menospreciando las opiniones de un mero coleccionista de refranes [171].

Este testimonio de Ateneo es importante, no sólo porque asegura la cronología temprana de la polémica entre Cefisodoro y Aristóteles [172], sino, sobre todo, porque dibuja con mucha exactitud el marco en que tal polémica hubo de producirse. Nosotros sabemos, en efecto, que la acusación de inmoralidad de la retórica constituía uno de los argumentos centrales del *Grilo*, de modo que la cita de Ateneo confirma lo que dijimos antes, tanto sobre que el *Grilo* estaba dirigido contra Isócrates, como también sobre que el diálogo fue el origen de las reacciones antiaristotélicas de los isocráticos. Sin embargo, en los márgenes de esta prolongada disputa, hay un punto que señala —contrariamente a la opinión de Solmsen y Berti [173]— que el *Contra Aristóteles* no debió de ser *sólo* una réplica al *Grilo*, y que más bien fue ante la persistencia del Estagirita en sus ataques a Isócrates —es decir, sin duda, ante sus enseñanzas en el curso académico— ante lo que Cefisodoro emprendió la redacción de su obra.

Nuestro más importante dato en este sentido nos lo brinda un pasaje de Numenio sobre el *Contra Aristóteles*, que nos transmite Eusebio y al que Düring ha devuelto la credibilidad que merece [174]. En síntesis, Numenio dice que Cefisodoro, «ignorante e inexperto del proceder de Aristóteles», pero sabiéndolo discípulo de Platón, dirigió sus críticas a la doctrina de las ideas, que el estagirita no defendía, de modo que, «sin combatir a aquél con quien polemizaba, combatía a aquél con el que no era su intención polemizar». Este dato, referido, como corresponde, al período académico de Aristóteles, no podría situarse con anterioridad al *Protréptico* (en el que la identificación del filósofo con su maestro es todavía completa), ni tampoco con posterioridad al *De ideis* (en el que la ruptura con la doctrina de las ideas se hizo ya patente), sino que tiene que colocarse en una etapa intermedia entre estas dos obras, en la que Aristóteles, habiendo cortado ya sus amarras respecto de tal doctrina, no lo había hecho aún público en ningún escrito, razón por la cual lo ignoraba Cefisodoro [175]. Esta tesis es confirmada de un modo inapelable

[168] DION. HAL., *Isocr.* 18 (=*Fr* 140 ROSE). Rose sitúa la acusación entre los fragmentos de la *Technôn Synagogé* que cita Diógenes Laercio en el núm. 77 de su catálogo, mientras que BLASS, II 451, SOLMSEN, *Entwicklung*, 20-5, y BERTI, pág. 185, suponen que formaba parte del *Grilo*. Por las razones que señalo más abajo, es más lógico pensar que se tratase de una acusación repetida (al lado de otras críticas) en varios escritos y también en las lecciones del curso académico. Esta última hipótesis fue ya enunciada por JAEGER, *Paideia*, ed. cit., págs 939-40, nn. 109 y 110.

[169] ARISTOCLES, *apud* EUSEBIO, *Praep. ev.* XV: cf. DÜRING, *Ancient tradition*, t. 58h, quien supone una mistificación sobre la base de las doctrinas epicúreas.

[170] ATEN., III 122b (DÜRING, *Anc. Trad.* T. 63d).

[171] ATEN., II 60d-e (DÜRING, *Anc. Trad.* T 63d). La fijación de la cronología del *Paroimíai I*, D. L. 138, fundada en este testimonio, se halla en MORAUX, *Listes*, págs. 128-129 y 334.

[172] Sería, en efecto, impropio referirse a Aristóteles como un simple «refranero», si la polémica entre éste y Cefisodoro hubiera tenido lugar, como quiere BIGNONE, *op cit.*, I, págs. 58-61, durante el período del Liceo. La opinión de BIGNONE, que sigue a BLASS, *Beredsamkeit*, II, págs. 451-53, se basa en que dicha polémica tiene que ser posterior a la muerte de Isócrates, ya que, en caso contrario, la habría tomado a su cargo Isócrates mismo. Pero esta es una opinión poco sostenible: el anciano y encumbrado orador pudo muy bien no considerar al joven y entonces poco conocido Aristóteles un rival digno de su talla, encargando su refutación, en consecuencia, a uno de sus discípulos.

[173] SOLMSEN, *Entwicklung*, pág. 207; y BERTI, *op. cit.*, pág. 185. También DÜRING, *Ancient tradition*, pág. 390, se pronuncia de pasada a favor de este parecer.

[174] NUMENIO *apud* EUSEBIO, *Praep. ev.* XIV 6, 732B: cf. DÜRING, *Ancient tradition*, págs. 389-91 y T. 63c.

[175] La idea de que el curso académico es posterior al *Protréptico* es sostenida también por BIGNONE (*op. cit.*, I, págs. 125-127), sobre una base distinta pero con-

por la fuente, que no se declara desconocedor del «pensamiento» o la «filosofía», sino del mismo Aristóteles: *autoû mèn Aristotélous ên amathès kaì ápeiros*. Es claro, por lo tanto, que esta situación no corresponde al *Grilo* y que sólo puede referirse al curso académico de retórica, en el que, por constituir una actividad prolongada en el tiempo, nos cabe fácilmente suponer que irían fraguando las nuevas ideas de Aristóteles. Lo cual sitúa, en fin, la cronología del curso en el 353-349, años respectivamente en que redactó el filósofo, con mucha verosimilitud, el *Protréptico* y el *De ideis* [176].

Ahora bien, con esto estamos ya en condiciones de hacernos una idea bastante cabal del cambio de pensamiento a que se refería Filodemo y que el pasaje de Numenio igualmente testimonia. En la forma que adoptan las críticas aristotélicas del *De ideis* (que conocemos bastante bien, como se sabe, por los comentarios de Alejandro de Afrodisias a *Metafísica* I 9 [177]), tales críticas se dirigen a refutar la posibilidad de que las Ideas, según el uso

fluyente con la que acabo de señalar: el testimonio de Filodemo, al aludir a «la exhortación de los jóvenes», presupone efectivamente la existencia de una *literatura exhortativa* que sólo podría encajar con el *Protréptico*. Por su parte, la anterioridad del curso respecto del *De ideis* fue ya enunciada, con una argumentación semejante a la que he utilizado yo ahora, por BERGK, *Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Philosophie und Astronomie,* Leipzig, 1883, pág. 24 (citado por MORAUX, *Listes,* pág. 335).

176 Ambas fechas son las hoy generalmente admitidas, con muy escasas variantes, por los estudiosos de la obra temprana de Aristóteles. La cronología del *Protréptico* no puede diferir mucho de la *Antídosis* de Isócrates, con cuyas argumentaciones se relaciona estrechamente. Y en cuanto al *De ideis,* que consuma la ruptura de Aristóteles con la teoría platónica de las ideas, es colocado ininterrumpidamente por la tradición al término del período académico del estagirita. Un resumen cuidadoso de las principales discusiones sobre esta temática puede verse en BERTI, *op. cit.*, págs. 453-63 y 196-203, así como en MORAUX, págs. 333 y 335. Cf. igualmente P. WILPERT, *Zwei arist. Frühschriften über die Ideenlehre,* Regensburg, 1949.

177 ALEJ. AFR., *In Metaph.* 79. El mejor análisis del Comentario de Alejandro para fijar la posición de Aristóteles sobre la teoría de las ideas sigue siendo el de la obra, ya clásica, de L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* París, 1908. Cf. igualmente el estudio de P. WILPERT, citado en la nota anterior, págs. 27 y ss. y S. MANSION, «La critique de la théorie des Idées dans le *Perì Ideôn* d'Aristote», *Rev. Philos. de Louvaine* 47 (1949), 169-202.

que de ellas hace Platón, constituyan un plano adecuado de referencia ontológica a los discursos científicos. Los dos más célebres argumentos razonados por Aristóteles —el que se ocupa de las ideas de entidades relativas, como, por ejemplo, la idea de lo igual, y el famosísimo de «el tercer hombre»— abocan a un mismo resultado: al convertir las ideas de relación en un *en-si,* los platónicos tienen necesidad de postular una nueva idea que ejecute a su vez la relación entre la primera idea y la realidad mencionada por ella; pero tal idea necesita de otra y ésta de otra más hasta el infinito. Es evidente que lo que Aristóteles denuncia con estos argumentos es el que los platónicos han confundido los planos lógico y ontológico de la referencia y se han deslizado así en una *metábasis eis állo génos.* Pero lo importante para nosotros es que con ello se arruina también la pretensión de la dialéctica de convertirse en un instrumento de verificación científica, al que se han de reducir todos los lenguajes, incluidos los éticopolíticos. Privada la dialéctica de referir la verdad de las proposiciones, en el universo de la praxis, a un orden objetivo y jerárquico de Ideas transcendentes, la validez de los razonamientos queda constreñida a la necesidad inmanente de sus inferencias lógicas. Desde este punto de vista, sólo son enunciados científicos los que resultan de un silogismo demostrativo (es decir, cuyas premisas son necesarias); y de este modo, en fin, las materias de que trata la dialéctica, una vez puestos aparte tales enunciados necesarios, únicamente pueden verificarse sobre el plano de las opiniones y las probabilidades.

Que ésta es ya la situación del problema de la que, según hemos visto, parten las argumentaciones de *Tópicos* y de nuestra *Retórica,* parece que no puede dudarse. Con la mengua del alcance epistemológico de la dialéctica se rompen simultáneamente los fundamentos de la subordinación de la retórica que Platón había razonado en el *Fedro* (y que constituía también un tema central del *Grilo),* de modo que ambos saberes tienden a colocarse en un plano de igualdad epistémica *—antistrófica—*, recíprocamente organizada por relación a sus respectivos fines, pero de una naturaleza y valor lógicos comunes; y la misma impresión se

desprende del único fragmento conservado del *Sofista* —que Aristóteles redactó con toda seguridad en este misma época—, puesto que la fórmula que nos transmite Diógenes (*«Zenón fue el inventor de la dialéctica y Empédocles de la retórica»* [178]) no parece que pueda interpretarse sino, de nuevo, como el resultado de una equiparación de estos dos saberes, que sin duda sonaría chocante a los oídos platónicos [179].

Este punto asegura, pues, que la reconstrucción de la *Retórica* que hemos realizado más arriba siguiendo el modelo de *Tópicos,* responde adecuadamente a la evolución de la filosofía aristotélica en el período que estamos considerando. Ahora bien, que tal reconstrucción de la *Retórica* coincide asimismo con la postura que Aristóteles había adoptado en el curso académico, lo confirma, a su vez, el testimonio ya antes aludido de Siriano, cuya contaminación de doctrinas estoicas no puede empañar, en las coordenadas que ahora se dibujan, la procedencia aristotélica de al menos lo esencial de su información. Siriano dice que, en sus clases de tarde, Aristóteles enseñaba que existen *dos artes de persuadir* por medio del discurso: la retórica y la dialéctica; que «la una consistía en *hablar extensamente* y la otra en *dialogar»;* y que a continuación invitaba a sus discípulos a ejercitarse en las técnicas de la retórica, comenzando siempre con el prefacio: «es indigno dejar hablar a Isócrates» [180].

Todos los elementos reseñables del curso académico se hallan compendiados en esta breve noticia. Pero, sobre todo, el que más nos interesa ahora: el de la correspondencia de la retórica y la dialéctica, como dos artes paralelos y de alcance general, en riguroso paralelismo con el fundamento sobre el que igualmente aparece construida la presunta primera versión que antes hemos aislado en el texto de nuestra *Retórica.*

[178] DIÓG. LAER., VIII 57 y IX 25.

[179] Cf. C. A.VIANO, *art cit.*, pág. 386. Sobre la posición del *Sofista* en la evolución del pensamiento aristotélico y, en general, sobre sus relaciones con su homónimo platónico, véase del mismo autor «Retorica, magia e natura in Platone», *Riv. Fil.* 56 (1965), espec. págs. 411-25.

[180] SIR., *Schol in Hermogenem* (IV, 297 WALZ); cf. DÜRING, *Ancient tradition,* T. 33. La cita por Siriano de esta parodia del verso de Eurípides (vid. *supra,* n. 158) retrotrae su testimonio a Filodemo (y a Herminio), lo cual quiere decir que Siriano mantiene los errores cronológicos de su fuente.

6.2. *Análisis de los catálogos: (a) La Retórica Teodéctea,* y *la Retórica a Alejandro*

A tenor de los datos que acabamos de analizar, parece, pues, que tanto la concordancia temática como la de las noticias y testimonios históricos abonan la hipótesis de que existe una vinculación estrecha entre algunas partes de los libros I-II de la *Retórica* y lo que conocemos del curso académico de Aristóteles. No obstante, la localización de dicho curso en los catálogos antiguos —y, consecuentemente, la verificación de su existencia como una obra singular, identificable con una *Retórica* originaria y reconocible en alguno de los títulos catalogados— constituye un asunto de no fácil discernimiento, en el que interfieren algunas de las cuestiones más debatidas de la crítica aristotélica contemporánea. En particular, tal localización debe enfrentarse a la hipótesis razonada por Diels y vuelta a poner en circulación por Gohlke [181], según la cual el curso académico ha de relacionarse más bien con la célebre y problemática *Retórica Teodéctea,* que el catálogo de Diógenes cita, en un solo libro, en el núm. 82 de su lista y que también figura, si bien en tres libros, en el núm. 74 del Anónimo.

Las dificultades de esta obra son bien conocidas. Aristóteles se refiere a ella en *Ret.* III 9, 1410b2, diciendo: *en Theodecteíois,* sin precisar más. Y también la menciona el prólogo de la *Retórica a Alejandro* —que está escrito como si fuese de Aristóteles— bajo la oscura fórmula *taîs hyp'emoû téchnais Theodektêi graphísais* (1421a38), en la que es imposible determinar si se trata de un Arte escrito «por» o «para» Teodectes. Los comentaristas antiguos, que sin duda parten de estos testimonios,

[181] Cf., respectivamente, DIELS, *Über das dritte Buch...,* ed. cit., págs. 11-16, y GOHLKE, *Entstehung,* ed. cit., págs. 113 ss. Para el estado de la cuestión de la *Ret. Teodéctea,* véase MORAUX, *Listes,* págs. 98-101.

se hallan divididos en sus atribuciones. Valerio Máximo acepta la obra como de Aristóteles y dice que éste, habiendo encargado a Teodectes que publicara un escrito suyo sobre retórica, disgustado luego porque tal escrito apareciese con el nombre de Teodectes, hizo comprender, mediante la cita de su *Retórica*, que se trataba de una obra suya [182]. El *Anonimus Seguerianus* y un escoliasta de la *Retórica* admiten igualmente la autoria aristotélica del escrito [183]. En cambio, Cicerón y Dionisio Halicarnaso lo tienen por obra de Teodectes [184]. Y Quintiliano vacila, atribuyéndolo en un pasaje a Aristóteles y declarándolo incierto en otro [185].

Fue ante estos confusos testimonios, sobre los que la crítica del s. XIX había permanecido por lo general vacilante, ante los que reaccionó Diels, señalando que debían ponerse en relación con las lecciones del curso académico; de modo que, releyendo a esta luz la fantasiosa anécdota de Valerio, Diels propuso que el texto de dichas lecciones era en realidad la *Retórica* llamada de Teodectes, quien había sido discípulo de Isócrates y Aristóteles y sucesor de este último al frente de la docencia retórica de la Academia. Según tal hipótesis, pues, cuando Aristóteles abandonó Atenas, Teodectes siguió haciendo uso de las notas dejadas por el Estagirita, que mandó publicar. Pero a su vuelta a Atenas y una vez ya iniciados los cursos de retórica en el Liceo, Aristóteles consideró insuficiente el contenido de aquella obra suya primeriza, salvo por algunas consideraciones acerca de la «composición» de los discursos. Y, por este motivo, escribió una nueva *Retórica*, sin por ello dejar de remitir en algunos puntos particulares a las doctrinas de su libro de juventud. De este modo, en fin, la *Teodéctea* constituye la más antigua *Retórica* de Aristóteles y el precedente inmediato de la que hoy conocemos como tal.

[182] VAL. MÁX., VIII, 14, 3 (= *Fr.* 19-23 ROSE).

[183] *Anon. Seguer.* apud SPENGEL, *Rhet. Graec.* I 205 (=*Fr.* 34 ROSE) y *Schol.* apud HEITZ, *Fragm. Arist.*, pág. 124.

[184] CIC., *Orat.* LI 172 (= *Fr.* 128 ROSE), y DION. HAL., *De Comp. verb.* 2 (= *Fr.* 127 ROSE).

[185] QUINT., *Inst. Orat.* I 4, 18, y II 15, 10 (= *Fr.* 125 ROSE).

Esta tesis de Diels, a pesar de los esfuerzos reivindicativos de P. Gohlke —del que inmediatamente vamos a ocuparnos—, parece que no puede sostenerse. Como lo hizo notar Solmsen en un trabajo incontestable [186], el propio título de la obra, sanciona de un modo definitivo la cuestión, puesto que se refiere a ella como una *Synagogé*, como un compendio o florilegio de la que debió ser la verdadera —y perdida— *Retórica* de Teodectes, a la que P. Moraux cree poder identificar con el título de una obra, en cuatro libros, que cita un catálogo pétreo del s. II a. C. [187]. Esto supone, ciertamente, que tal *Retórica* era ya lo suficientemente conocida como para que Aristóteles hiciese un compendio de ella, al lado de las otras *Technôn Synagogé* que mencionan los catálogos [188], y por los mismos motivos por los

[186] «Drei Rekonstruktionen», *art. cit.*, págs. 195-202 (de la ed. de STARK). Solmsen supone que Aristóteles se inspiró fuertemente en la obra de Teodectes para la redacción de los caps. 13-19 del Libro III de la *Retórica*. Las coincidencias entre ambos escritos serían, según esto, la causa de su identificación por parte de la crítica antigua.

[187] Cf. MORAUX, *Listes*, pág. 101. Es el catálogo de Rodas, identificado con el núm. 11 en la lista de MAIURI, *Nuova Silloge epidr. di Rodi e Cos*, Florencia, 1925. Si esta identificación es correcta, ello explicaría la diferencia antes consignada entre nuestros catálogos a la hora de citar el número de libros que componen la obra; en efecto, mientras que el Anónimo se estaría haciendo eco (aproximadamente) del escrito original de Teodectes, Diógenes habría incluido en su lista el verdadero resumen, en un libro, de Aristóteles.

[188] El catálogo de Diógenes cita hasta tres títulos que se relacionan con estas colecciones o florilegios de *Artes*. El núm. 77 nombra una *Technôn Synagogé I-II*, que es, sin duda, el título más acreditado. Pero el núm. 89 menciona además una *Synagogé I-II*, y todavía el núm. 80 una *Álle Technôn Synagogé I-II* (si se sigue esta lectura, que es la de F). De todos estos compendios, Cicerón conoce uno solo, que cita en *De Invent.* II 2, y del que enaltece su *suavitas y brevitas dicendi;* y a él debe corresponder el pasaje algo largo (=*Fr.* 136-141 ROSE) que conservamos. A la luz de este hecho, P. Moraux *(Listes*, pág. 97) interpreta que la pluralidad de títulos puede representar no otra cosa que otras tantas copias corruptas de un original único. Esto es ciertamente posible, si bien la verosímil composición de los catálogos a partir de materiales de archivo del Liceo limita no poco la probabilidad de versiones corruptas, que es más típica de las copias libres no sometidas a ningún control escolar. Juzgo por ello más plausible que la pluralidad de títulos debe ponerse en relación con los diversos cursos sobre retórica impartidos por Aristóteles, con cuya ocasión el filósofo habría ido ampliando y modificando su primer com-

que también había escrito estas últimas; o sea, para que sirviese como materia de estudio en el desarrollo de las clases. Lo cual se ajusta muy bien al análisis cronológico llevado a cabo por Berti [189], que implica que Teodectes había adquirido ya celebridad como rétor en una fecha tan temprana como la del 353, año en que fue invitado a intervenir, junto a los más importantes oradores de la época —Naúcrates, Isócrates y Teopompo— en el concurso para el elogio fúnebre del rey Mausolo.

Si se piensa que Aristóteles no dejó Atenas hasta el 348/7, resulta desde luego muy difícil imaginar al encumbrado Teodectes de ese tiempo, ya sea como un oscuro discípulo ávido de ganarse la fama del mentor ausente, ya sea como un ambiguo maestro proclive a tolerar equívocos sobre la autoría de una obra. Por lo demás, el efecto que produce la referencia de Aristóteles en *Ret.* III 9 —«en cuanto a los principios de los períodos están todos enumerados en los libros teodécteos»— no permite, en mi opinión, que se le dé ningún otro sentido fuera del que es posible atribuir a una simple cita. Y esto hace pensar que todas las vacilaciones de la crítica antigua han de proceder enteramente de la otra referencia mencionada, la del prólogo de la *Retórica a Alejandro*, sobre cuyo carácter espúreo (incluso si se admitiese la paternidad aristotélica del resto de la obra) son pocas las dudas que cabe sostener.

La *Ret. Teodéctea* es, en suma, obra realmente de Teodectes, no siendo la que citan los catálogos sino un resumen o antología de ella, editado por Aristóteles con fines pedagógicos. Ahora bien, en relación con este punto, no menos insostenible que la posición de Diels es la que, sobre un horizonte de perspectivas más amplias, ha defendido P. Gohlke. Según su hipótesis, la obra retórica escrita por Aristóteles durante el período de la Academia comprende: 1.°) la *Retórica Teodéctea,* identificada por él con el curso de retórica en el mismo sentido y con las mismas argumentaciones que Diels; 2.°) la *Retórica a Alejandro,* a la que tiene por auténtica; y 3.°) las dos *Téchnai* a las que me referí más arriba, respectivamente anterior y posterior a la redacción de *Tópicos.*

De esta complicada reconstrucción de Gohlke, rica en sugerencias, resulta preciso distinguir varios niveles. Desde luego, es inútil reiterar los argumentos que hacen inverosímil la atribución a Aristóteles de la *Retórica Teodéctea:* Gohlke tampoco añade razones adicionales de peso [190]. Y sobre las dos *Téchnai* primitivas, que generan una temática particular, nos pronunciaremos más tarde. En cambio, con su opinión favorable a la paternidad aristotélica de la *Ret. a Alejandro,* Gohlke ha reabierto un viejo problema, sobre el que, por su presunta participación en la génesis de nuestra *Retórica,* se hace necesario discutir.

Gohlke razona su hipótesis sobre la base de las concordancias que se dan entre ambos escritos. En la *Ret. a Alejandro,* en efecto, se distinguen (aun si confusamente) los tres géneros oratorios; se da entrada al *entimema,* por más que con escasa función, juntamente con las *gnômai;* se citan las *písteis;* se atiende al estudio de las oratorias política y epidíctica, en vez de exclusivamente a la judicial; y se dispone, en fin, un plan de trabajo que, como en nuestra *Retórica,* contiene secciones referidas a la argumentación, expresión y composición *(pístis, léxis, táxis)* de los discursos [191]. Estos son los considerandos podríamos decir que *positi-*

pendio de *Téchnai.* En ese caso, y aun cuando es obvio que nada podemos conocer sobre la cronología particular de cada título, la fecha de la versión más antigua de estas *Technôn Synagogé* tendría que ser paralela a la del curso académico de retórica (i. e. 353-49, como ya sabemos), así como la versión más moderna habría que situarla en relación con la docencia de retórica del Liceo. En todo caso, y ya sean una o varias obras, las *Technôn Synagogé* constituían (como lo dice Moraux) un instrumento empírico y pedagógico de trabajo, de una utilidad para el estudioso de la retórica semejante al que las bien acreditadas colecciones de leyes *(nómoi)* y constituciones *(politeíai)* tenían para el estudioso de la política.

[189] BERTI, *op. cit.,* págs. 180-81.

[190] Según Gohlke, en efecto, la *Retórica* redactada por Aristóteles con motivo del curso académico pasó a ser propiedad de la institución escolar, una vez que el filósofo hubo abandonado la Academia. De ahí pasaría a manos de Teodectes, su sucesor en la cátedra de retórica, quien debió mandar que se copiase para su conservación en la biblioteca de la escuela. Esta *Retórica* —piensa Gohlke— ciertamente se ha perdido; pero el núcleo de su temática se halla reflejado en la *Ret. a Alejandro,* muy poco después compuesta por Aristóteles: cf. *Entstehung,* págs. 113 y ss.

[191] Cf. GOHLKE, *Entstehung,* respectivamente págs. 117 y 127. La analogía con nuestra *Retórica* en el tratamiento de la *pístis, léxis* y *táxis* de los discursos aparece

vos de Gohlke. En cuanto a los *negativos*, o sea, las no menos evidentes diferencias entre ambas obras, el autor no los ignora tampoco; pero le sirven asimismo de prueba, puesto que hacen constar la inverosimilitud que tendría la atribución tradicional, si ésta no fuese cierta. «¿Cómo —se pregunta Gohlke, ante el peso de las discrepancias— habría podido el falsificador convencer de que esta *Retórica a Alejandro* había sido escrita por Aristóteles?» [192].

Sin duda, todos estos argumentos —a los que algunos autores, y entre ellos Tovar, han prestado oídos— pueden parecer plausibles. Pero, en rigor, hay que decir que son escasamente convincentes. En primer lugar, no alteran para nada la sustancia de las razones tradicionales que llevaron a considerar la *Ret. a Alejandro* como una obra espúrea y a atribuírsela a Anaxímenes de Lámpsaco, retórico y orador discípulo del sofista antiisocrático Zoilo y, no obstante, aproximado después a los círculos de Isócrates [193]. La crítica renacentista (Victorio) e ilustrada (Buhle) fijaron esta autoría basándose en el testimonio de Quintiliano, *Inst. Orat.* III 4, 9, cuyo resumen de la obra de Anaxímenes concuerda estrictamente con el contenido de nuestra *Ret. a Alejandro* [194]. Pero una prueba aún más inapelable es la aparición del Papiro de Hibeh (núm. 43 P.), de la 1.ª mitad del s. III a. C., que reproduce bajo el nombre de Anaxímenes extensas partes de nuestro escrito [195]. En segundo lugar, la pretendida concordancia

también resaltada por ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, 1952, pág. 274.

192 GOHLKE, *Entstehung*, pág. 113.

193 La paternidad de Anaxímenes fue fijada, en la filología contemporánea, por P. WENDLAND, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlín, 1905, de un modo que agota la totalidad de las fuentes del problema.

194 Quintiliano cita, en efecto, la misma distribución —y en el mismo orden— de los géneros y especies de discursos que podemos leer en nuestra *Ret. Alej.*: «*Anaximenes* judicialem et contionalem generalis partes esse voluit, septem autem species: hortandi, dehortandi, laudandi, vituperandi, accusandi, defendendi, exquirendi». Cf. el comentario de RADERMACHER, *Artium Scriptores*, Viena, 1951, pág. 202.

195 Véase A. LESKY, *Hist. de la literatura griega*, ed. esp., Madrid, Gredos, 1968, págs. 621-22.

entre la *Retórica* de Aristóteles y la dedicada a Alejandro es menos relevante de lo que propone Gohlke. Como ha analizado M. Fuhrmann [196] en una espléndida monografía, la obra se halla más bien en el contexto de la retórica sofística: la asociación y la antítesis son sus herramientas principales; la exposición se basa todavía más en prescripciones particulares que en un sistema establecido de razonamientos; la persuasión no aparece restringida por ninguna reserva moral; y las subdivisiones temáticas forman parte de una enumeración de recursos (al modo de las *Téchnai* sofistas) más bien que de una articulación de las materias retóricas. Por último, y en tercer lugar, tampoco los argumentos de Gohlke, que he llamado *negativos*, resultan verosímiles, por cuanto nunca se ha sostenido que el falsificador fuese el autor de la obra (que en ningún momento da pábulo a la ambigüedad), sino el de la carta pseudoepigráfica que le sirve de prólogo, personaje sin duda diferente y cuya intención de hacer pasar la obra por aristotélica halla una fácil explicación en el clima de apogeo de la monarquía de Alejandro.

Así, pues, mientras datos más perentorios no cambian el punto de vista tradicional, hay que concluir que la *Ret. a Alejandro* pertenece a Anaxímenes de Lámpsaco; y, en este sentido, que su redacción debe situarse con anterioridad a la obra escrita de Aristóteles, seguramente —como piensa Radermacher, que se basa en una referencia de Dionisio de Halicarnaso sobre Anaxímenes— entre la *Téchne* de Isócrates y la de Alcidamante [197]. Lo cual no quiere decir, de todas formas, que el interés de la *Ret. a Alejandro* sea en modo alguno pequeño para establecer la génesis del pensamiento retórico de Aristóteles. Muy por el contrario, tratándose de la única *Téchne* íntegramente conservada anterior a la de nuestro filósofo, su interés es inmenso, tan-

196 M. FUHRMANN, *Das systematische Lehrbuch*, Gotinga, 1960. La autoría de Anaxímenes se da por definitivamente establecida en la nueva edición del *Kleine Pauly*, Münster, 1975 (arts. de K. STIEGLER, I, *col.* 140, y H. HOMMEL-K. HEGLER, IV, *col.* 1401).

197 RADERMACHER, *Art. Scrip.*, pág. 200. Cf. DION. HALIC., *Isaei* I 123 (USENER-RADERMACHER).

to para medir el grado de originalidad de la obra aristotélica, como también para hacerse cargo de las ambiguas relaciones del Estagirita con sus predecesores, a los que sin duda hace objeto de sus reproches, pero no menos, para muchos temas puntuales, fuentes de su inspiración.

6.3. *Análisis de los catálogos: (b) La «Téchne I» (D. L. 79)*

A la luz de la conclusión que acabamos de establecer, cabe asegurar que el curso académico constituye la actividad de Aristóteles sobre retórica más antigua después del *Grilo* [198]. Ahora bien, con esto no se agotan las posibilidades de probar que las lecciones de tal curso conformaron una obra escrita, según puede reconocerse a través de un análisis de los catálogos antiguos. Y, en efecto, si se prescinde de la *Téchne rhetoriké* I-II, núm. 78, que, como ya dije, nombra nuestros libros I-II en su actual estado, la lista de Diógenes nos brinda aún dos títulos posibles: una *Téchne,* núm. 79, en un solo libro; y una *Álle Téchne* I-II, núm. 80 (en el caso de que se adopte una lectura distinta de F, es decir, si es que no se trata, como indiqué ya en la n. 188, de una nueva *Synagogé).*

Ciertamente, el contenido de estos títulos y su misma duplicidad constituyen asuntos no poco enigmáticos. Por una parte, el catálogo Anónimo no se refiere a ellos [199]. Pero, por otra parte, la conjetura de P. Moraux sobre que podría tratarse de sendas referencias al L. III de nuestra *Retórica,* es muy poco verosímil [200]. Dado que el L. III está adecuadamente mencionado en el catálogo de Diógenes —es el *Perì léxeōs,* núm. 87, como ya vimos— tal hipótesis introduciría una incongruencia aún mayor en las atribuciones: habría dos *Téchnai* de desigual factura para

[198] Cf. en este sentido las referencias que señalo en las nn. 91, 94, 104, 127, 165, 166, 254, 277 y 288 al Libro III.

[199] Cf. MORAUX, *Listes,* pág. 202.

[200] P. MORAUX, *Listes,* pág. 97 y n. 10.

un único y común *Perì léxeōs.* En rigor, para localizar estas obras, las únicas informaciones de que podemos servirnos son, una vez más, las que se refieren a las actividades docentes de retórica, practicadas por Aristóteles. Y, en ese caso, cabe seguir una de las conjeturas de Gohlke y suponer que alguna de esas dos *Téchnai* nombra realmente el texto de unas lecciones académicas con las que deberíamos identificar entonces la primera versión subyacente en la *Retórica* que se nos ha transmitido.

Si se sigue peirásticamente esta hipótesis —sobre cuya justificación hablaremos en seguida— de ella sola no se deduce, de todos modos, ninguna razón para optar por uno u otro de los dos títulos citados. Sin embargo, una fuerte luz para la resolución de este asunto nos llega de un examen más minucioso de la ordenación del catálogo de Diógenes, y en particular, del análisis de otro de los títulos retóricos de su lista: el *Methodikón I,* núm. 81, cuya cronología académica se halla en la actualidad sólidamente fundada [201].

Poco es, desde luego, lo que sabemos de esta obra perdida. Aristóteles menciona una sola vez este título, en *Ret.* I 2, 1355b22, pero con una lección plural: *en toîs methodikoîs.* Ahora bien, así en plural, y situándola entre los escritos lógicos, Diógenes cita otra obra, compuesta de ocho libros: *Methodiká I-VIII,* núm. 52. De la misma manera aparece en el catálogo anónimo, en conexión de nuevo con obras lógicas: *Analytikôn, Problematikôn Methodiká* [202]. Dionisio de Halicarnaso remite igualmente a ella en la *Epist. ad Ammaeum,* abundando en el mismo carácter. Y también la citan la *Vita Aristotelis* de Hesiquio de Mileto y Simplicio en su comentario a las *Categorías.* Del análisis de este conjunto de testimonios se induce fácilmente —según admite hoy la generalidad de la crítica— que los *Methodiká I-VIII,* núm. 52, están en relación con *Tópicos* y que se refieren al método dialéctico. Pero entonces, dados los paralelismos del catálogo

[201] Véase DÜRING, *Aristotle's De partibus animalium.* Critical and Literary Commentaries by I. Düring, Goteborg, 1943, pág. 35.

[202] Anóm., *Vita Arist.* I 64 (BUHLE). Cf. para ésta y las siguientes referencias COPE, *Commentary,* I, 1877, págs. 37 y ss.

de Diógenes, y como lo señala P. Moraux [203], es igualmente fácil concluir que el *Methodikón I,* núm. 81, que aparece en la lista de escritos retóricos, debe haber sido también una obra relacionada con —o en la que Aristóteles trataría de— el método retórico.

Este dato es, a mi juicio, de extraordinaria importancia. Si descartamos, en efecto, como parece lo más plausible, la hipótesis de Moraux sobre que los *Methodiká I-VIII* sean nuestros mismos *Tópicos* «en el estado en que los conocemos hoy» [204], lo único seguro que podemos decir sobre esta obra es lo que nos transmite el testimonio de Simplicio, que la cita como *hypomnémata,* como «comentarios» o «glosas»: *en toîs hypomnémasin, kaì gàr toîs Methodikoîs... kaì en állōi hypomnémati* [205]. Ahora bien, esto aclara, a mi juicio, todas las dificultades. A los *Methodiká I-VIII,* núm. 52, debemos imaginarlos como un conjunto de comentarios o escolios —ni siquiera es preciso pensar que de gran extensión— a puntos concretos y difíciles de los libros en que Aristóteles se ocupa del método dialéctico, es decir, a *Tópicos.* Y, por lo mismo, al *Methodikón I,* núm. 81, nos cabe suponerlo como una obra igualmente de comentarios a un tratado en que se haría examen del método retórico, o sea, en principio, a una *Téchne* retórica del período de la Academia.

[203] *Listes,* pág. 98 y n. 12.

[204] *Listes,* pág. 66. Las razones de Moraux para identificar los ocho libros de *Methodiká,* núm. 52, con los que conforman hoy nuestros *Tópicos* se reducen, en efecto, a paralelismos internos y a la aplicación a este caso de la bien constatada tendencia de Diógenes a duplicar una misma obra con dos títulos distintos. Sin embargo, estas razones no resultan válidas y tienen que enfrentarse a sólidos argumentos. Por una parte, en el párrafo ya referido de *Ret.* I 2, 1355b22, Aristóteles hace sendas citas a *Tópicos* y a los *libros metódicos* —nombrándolos así, con estos dos diferentes títulos—, lo que no sería verosímil si se tratase de la misma obra. Por otra parte, también Dionisio de Halicarnaso distingue claramente los *Tópicos* de los *Methodiká,* a los que cita en la *Ep. Amm.,* uno al lado de otro. Y lo mismo sucede, en fin, en la *Vita Aristotelis* de Hesiquio de Mileto (Buhle, I 72), cuya mención de ambas obras permite asegurar su proximidad temática, pero no su identidad: *pròs mèn oûn tèn heúresin tà Topikà kaì tà Methodikà parédōke protáseōn pléthos.*

[205] Simplicio, *In Categ.* 7a (citado por Cope, *Commentary, loc. cit.).*

Es bien claro que esto presupone ya, en el pensamiento de Aristóteles, una caracterización de la retórica dominada por el paralelismo con la dialéctica, en el sentido en que hemos constatado este hecho anteriormente; un paralelismo, pues, que hay que establecer con los libros académicos de *Tópicos* y que permite inferir que los análisis que el *Methodikón I* haría respecto de método retórico no pueden estar muy lejos del esquema de argumentaciones que encontramos en dichos libros de *Tópicos.* Pero si esto informa bastante bien, en mi opinión, sobre la presumible naturaleza del *Methodikón I,* lo importante es que proporciona a la vez datos fehacientes para el problema que ahora nos ocupa. La más que probable concordancia entre la configuración de una obra y la que adoptan sus *hypomnémata* sugiere, en efecto, que ya que el *Methodikón* es un tratado metodológico en un libro único, también hubo en el período de la Academia una *Retórica* ocupada de cuestiones metodológicas y formada por un solo libro. Y si esto viene a confirmar lo que ya sabemos sobre que el curso académico se refería específicamente a la *argumentación retórica* (al margen de los problemas de la *léxis),* por otra parte, verifica, en fin, que su texto escolar no puede haber sido otro que la *Téchne I* que cita el núm. 79 del catálogo de Diógenes.

Estos datos coronan, pues, la ya larga serie de consideraciones que venimos estableciendo en este epígrafe. El panorama resultante parece asegurar, desde todos sus puntos de vista, lo que de suyo se desprende del análisis interno, esto es, que nuestra *Retórica* incluye en sus dos primeros libros un fondo de argumentaciones que están vinculadas a las perspectivas metodológicas de *Tópicos* y que deben ponerse justificadamente en relación con el material escrito del curso académico. Tal fondo de argumentaciones comportan un resto de la *Téchne I,* núm. 79, cuya fecha definitiva de composición ha de situarse en algún momento entre la redacción del *Protréptico* y la marcha de Aristóteles de la Academia *(circa* 353-48, como hemos fijado ya). En esa hipótesis, la mención por Diógenes de la otra *Álle Téchne I-II,* núm. 80 (si es que no constituye una *Synagogé)* sólo podría interpretarse como una *Retórica* intermedia entre la *Retórica* académica y

la del Liceo —punto éste, como veremos más adelante, para el que no faltan algunas significativas pistas. Y, en cualquier caso, todo parece conducirnos a una situación de las actividades retóricas de Aristóteles durante el período académico, que estaría integrada por una *Téchne* escolar (nunca abandonada del todo) y un *Methodikón* o libro de comentarios, a cuyo conjunto sería plausible añadir alguna de las *Synagogaí* que citan los catálogos y que Aristóteles utilizaría como banco de pruebas o material de análisis para sus ejemplificaciones prácticas.

7. El libro III. El problema de la expresión

A los libros I-II, que tratan de la argumentación retórica y en los que hemos podido aislar las grandes líneas de una *Téchne* del período académico, la *Retórica* que se nos ha transmitido añade un libro III, que contiene un tratado particular sobre la 'expresión' y 'composición' *(léxis kaì táxis)* de los discursos. Esta temática es no poco autónoma respecto de la que le precede y configura lo que Genette ha llamado una «retórica restringida» [206], cuyo valor puede establecerse por sí solo, con independencia del arte de la argumentación, tal como, de hecho, sucedería en algunas tradiciones posteriores a Aristóteles.

Se sabe que, de esta situación, algunos estudiosos del s. XIX, como Sauppe, Schaarsmidt y Zeller [207], infirieron argumentos contra la autenticidad del escrito. Pero, a decir verdad, y según probó Diels de un modo irrebatible, no hay motivos gramaticales o doctrinales (sintaxis, vocabulario, modelos de argumentación, citas, paralelismos con pasajes de otras obras, etc.) que permitan una atribución diferente a la que sin interrupciones ha reconocido la tradición histórica en favor de Aristóteles [208]. Cierto que,

[206] G. Genette, «Rhétorique restreinte», *Communications* 16 (1960).

[207] Me refiero a las obras de Sauppe, *Dionysos und Aristoteles,* Gotinga, 1866, págs. 32 y ss.; Schaarschmidt, *Sammlung der platonischen Schriften,* Berlín, 1876, pág. 108: y Zeller, *Philos. Gr.* (ed. cit.), II 1, pág. 389.

[208] Cf. de Diels el ya citado «Über das dritte Buch der arist. Rhetorik», *Akad. Abh. d. Akad.,* Berlín, 1886. Los análisis mediante ordenador del vocabulario y la sintaxis del libro III, llevados a cabo por A. Wartelle, verifican igualmente que no hay motivo para dudar de la paternidad aristotélica de la obra. Véase la *Introd.* a la ed. de Dufour de *Ret.* III, revisada y concluida por A. Wartelle, París, 1973, pág. 19; así como, sobre todo, del mismo autor, el *Lexique de la Rhétorique d'Aristote,* París, 1982.

como ya hemos visto, nuestro libro III se halla citado aparte de los otros dos, en el núm. 86 de Diógenes, con el título *Perì léxeos* [209]. Esta disposición de los catálogos muestra, por lo tanto, que el libro III y los I-II fueron concebidos como estudios independientes y que sólo con posterioridad fueron agrupados en la obra que conocemos. Ahora bien, de ello no puede inducirse, como argumentaron Diels, Rabe y Fr. Marx [210], que la unificación definitiva de los tres libros hubiera de producirse tras la muerte de Aristóteles y por manos ajenas a las suyas. Contrariamente a esta tesis, y por las razones que señalo en la n. 1 al L. III de la traducción (nota ésta cuya lectura me permito recomendar aquí), las evidencias apuntan más bien, ante todo, a que fue el propio filósofo quien integró el *Perì léxeos* en los libros I-II de nuestra *Retórica;* y, después, a que tal integración tuvo lugar ya en la época de su docencia en el Liceo, cuando dichos libros I-II estaban elaborados del todo y tenían la forma en que hoy los conocemos.

Esta doble afirmación es, a mi juicio, de considerable importancia. Sobre la cronología del *Perì léxeos,* la crítica contemporánea (acaso con la única excepción ya comentada de Barwick) ha sido por lo común constante en situarla no mucho más allá de los años finales del período académico de Aristóteles. Por una

[209] Cf. P. Moraux, *Listes,* pág. 103. Los catálogos citan el *Perì Léxeos* en dos libros, lo que se corresponde bien con la división de nuestro escrito en dos series sucesivas de análisis sobre la *léxis* (caps. 1-12) y la *táxis* (caps. 13-19). Considerando que cada uno de estos bloques es considerablemente más pequeño que nuestros libros I y II, la división debió resultar inadecuada cuando se produjera la inclusión del *Perì léxeos* al conjunto de la *Retórica,* como de modo convincente explica el propio Moraux.

[210] Cf. Diels, *op. cit.;* Rabe, *De Theophrasti libris Perì Léxeos,* Bonn, 1890, pág. 34; y Fr. Marx, el ya citado «Aristoteles Rhetorik», Leipzig, 1900, reed. en Stark, *op. cit.,* págs. 39 y 98 y ss.

parte, el estudio del vocabulario y, sobre todo, la proximidad de determinados temas a la filosofía platónica, nos sitúan sin duda en una etapa temprana de la vida del filósofo [211]. Y, por otra parte, como lo ha analizado Düring con minuciosidad, los nombres de personas o los sucesos históricos de que el libro hace mención, se mantienen regularmente en torno a la década del 360-50. Más todavía: de todos esos nombres, el que se apunta como verdadero interlocutor de Aristóteles es Isócrates, cuyos discursos aparecen citados 33 veces (y él mismo 8) y cuyo término de comparación, sea elogioso o crítico, resulta permanente. La censura —si lo es— de los *logógrafos,* en 1404a19, se emparenta muy de cerca con la que, según sabemos, promovió la reacción de los isocráticos y la disputa con Cefisodoro [212]. Y, en todo caso, en ninguno de los otros libros de nuestra obra se produce tan intensamente la sensación de estar redactado con el afán polémico de ofrecer una alternativa a la retórica isocrática.

Todo esto nos traslada, sin duda, a aquel ambiente académico que nos es ya conocido por lo que aquí he llamado primera versión de la *Retórica.* Y a ello hay que añadir las analogías que el L. III presenta con los modelos de argumentación de dicha primera *Retórica,* según pusimos antes de manifiesto con referencia al canon de la prueba lógica y puede rastrearse además en muchos otros pasajes [213]. El conjunto de estas referencias y paralelismos sólo halla una explicación verosímil, en fin, si se supone que el *Perì léxeos* es una obra académica, seguramente un curso paralelo a la *Téchne* lógica, que ha debido surgir, como esta última, en el clima de debate ideológico que enfrentó a Aristóteles con los isocráticos. Algunas razones internas, que en seguida analizaremos, y sobre todo el que Aristóteles cite la guerra olintíaca (349) y, por tres veces, el *Filipo* de Isócrates (346), mueve a pensar que el *Perì léxeos* es algo posterior a la *Téchne* lógica y, en todo caso, que el filósofo no debió darle remate sino cuando Platón había ya muerto (348/47) y él se hallaba en Asos [213bis]. Mucho más allá de estas fechas no permiten ir las evidencias disponibles, por lo que ha de aceptarse la de 346-44 como la más apropiada para fijar la cronología terminal del escrito.

Ahora bien, aquí radica la importancia de las dos afirmaciones que antes hemos sostenido. Si el *Perì léxeos* es, en efecto, una obra independiente ¿qué pudo llevar a Aristóteles a integrarlo en los libros I-II de su *Retórica?* Y si ello tuvo lugar además en el período del Liceo, ¿qué contiene este escrito como para que el filósofo considerase necesario completar su análisis ya definitivo de la argumentación retórica con un tratado juvenil sobre la expresión y composición de los discursos? Ciertamente, no sólo esta integración, sino incluso las razones de la redacción del

[211] Respecto del vocabulario, DÜRING, *Arist.,* págs. 122-23 cita algunos ejemplos sintomáticos. A ellos debe añadirse el uso de *hodopoíesis* en III 14, 1414b22, que es rigurosamente paralelo del *hodopoieîn* que Aristóteles emplea en I 1, 1354a9, y que sólo hallo utilizado otra vez por el filósofo en *Met.* I 3, 984a18 (es decir, en un texto igualmente fechable entre los últimos años académicos del Estagirita y el período de su estancia en Tracia y Lesbos). Este paralelismo no puede sino acercar el lenguaje conceptual del L. III al del programa de la primera *Retórica* elaborado en ese cap. I 1. Por su parte, la presencia de temas platónicos en las argumentaciones del L. III se constata en muchos lugares. Basten como ejemplos los que señalo en la n. 129 a III 8; o también la alusión de III 1, 1404a12, sobre que *oudeìs hóutos geometreîn didáskei.*

[212] *Supra,* epígr. 2. Cf., igualmente la n. 17 al L. III de la traducción.

[213] Las analogías y paralelismos se prolongan, en efecto, a lo largo y ancho del L. III. En 1, 1404a10, a propósito de la «representación oratoria», y en 13, 1414a35-37, con respecto a la división del discurso en partes, Aristóteles reproduce la misma postura ante la retórica —tan cercana como separada ya del platonismo— que hemos visto definida en I 1. Esta postura reincide, en 1, 1407a37, en la defensa de la retórica *perì toû prágmatos* (excluyendo, por consiguiente, todo lo que es *éxō toû prágmatos),* de modo que, desde este punto de vista, en 14, 1415a35-37, la apelación a las pasiones es admitida sólo por motivos accesorios al discurso y como «remedios» *(iatreúmata)* ante la rudeza del auditorio. Y el mismo sello tienen algunos otros temas particulares, como la descripción aún cualitativa de la 'amplificación' (1415b37; 1417b31), o la exigencia de exactitud científica *(akríbeia)* en los juicios bien hechos (1414a12; 1414b2-5), temas todos estos que sólo son plausibles, ciertamente, si se ponen como fundamento las argumentaciones análogas de la primera versión de la *Retórica.*

[213bis] Esto podría explicar la mención a los «oradores áticos» de 1413b1 y 1418a30, que ha dado pie a pensar en que Aristóteles se hallaba ya fuera de Atenas cuando redactó estas páginas. A este parecer se oponen COPE-SANDYS, *Commentary,* III, 204, como señalo en la n. 379 al L. III.

Perì léxeos resultan asuntos no poco enigmáticos. Por una parte, ninguno de los programas (I 1 y I 2) que organizan la temática de la *Retórica* se refiere a la *léxis*, que tampoco aparece requerida como un problema a considerar en los minuciosos análisis sobre la teoría de la argumentación. Y, de otra parte, en I 1, 1354b17-23, Aristóteles rechaza como improcedente el ocuparse de la *táxis* de los discursos que es presentada como una estratagema para conmover al juez [214]. La 'expresión' y la 'composición' se sitúan, así, de un modo explícito entre las materias *éxō toû prágmatos*, por lo que no puede descartarse que el filósofo se ocupara en principio de ellas sólo por mor de sus obligaciones docentes y para cumplir, como dice Diels, el encargo de ofrecer una retórica de escuela que sirviese de alternativa a la retórica de Isócrates [215]. No obstante, este encargo debió resultar decisivo para la reflexión del filósofo, de suerte que todo mueve a pensar, como enseguida veremos, que fueron precisamente las implicaciones del *Perì léxeos* las que llevaron a Aristóteles a comprender las insufiencias de su primera *Téchne* y, en definitiva, a imprimir una evolución a su punto de vista que habría de culminar en el proyecto unitario de la *Retórica* en tres libros.

* * *

La finalidad del libro III es, repitámoslo, el análisis de la expresión y composición de los discursos. En el modo como esta finalidad aparece razonada en el párrafo de enlace de III 1, su justificación se organiza sobre la base de que es preciso atender, junto al fondo o sustancia de la persuasión, la *forma* en que el discurso debe decirse, a fin de que resulte más convincente [216].

[214] «...es claro que colocan en el arte cosas ajenas al asunto *(éxō toû prágmatos)* todos aquellos que prescriben reglas como qué debe contener el exordio o la narración y cada una de las otras partes, puesto que en esto no tratan de ninguna otra cosa sino de cómo dispondrán al que juzga en un sentido determinado» *(loc cit.;* cf. también n. 10 al L. I).

[215] Diels, *op. cit.*, pág. 13.

[216] 1403b15-17.

Esta misma idea reaparece en III 10, a propósito de la «elegancia» retórica, donde la *léxis* es presentada como «forma» y la *diánoia* (término este con el que Aristóteles menciona, tanto aquí como en *Poét.* 19, 1456a34 ss., el conjunto de cuestiones referidas a la prueba lógico-retórica) como «fondo» de las argumentaciones [217]. La finalidad del libro III queda, pues, vinculada, en el conjunto de la retórica, a la estructura fondo/forma de la persuasión lo que, a juicio de Aristóteles, es necesariamente asunto de enseñanza *(didaskalía),* «puesto que para las demostraciones hay diferencias en expresarse de un modo u otro» [218]. Y, de hecho, el desarrollo íntegro del libro III no es más que el cumplimiento de este plan, siguiendo el cual los caps. 2-12 se ocupan de la *forma* más pertinente —de las 'virtudes' *(aretaí)*— de la expresión, y los caps. 13-19, de la *forma* asimismo más oportuna —de la división y orden— de la composición de los discursos.

Las virtudes esenciales de la expresión son de cinco clases: la 'claridad' *(saphé),* que conlleva elegir las fórmulas más aptas para que el discurso «haga patente» lo que se quiere decir; la evitación de la 'esterilidad' *(psychrá)* que se produciría si se usasen términos improcedentes o inusitados, rompiendo con ello la frontera entre la expresión retórica y la expresión poética; la 'corrección lingüística' *(tò hellenízein)* que se aplica al recto uso del lenguaje; la 'adecuación' *(tò prépon)* entre lo que se dice y cómo se dice, virtud fundamental tanto para la retórica como para la poética y sin la que nada puede llegar a ser convincente; y la 'elegancia' *(asteîon,* o sea, el habla fina, opuesta al habla vulgar del rústico), que se refiere lo mismo al buen gusto en el decir que a la agudeza e ingenio de lo que se dice [219]. Estas virtudes se sirven de unos cuantos mecanismos, que a veces son comunes

[217] 1410b27-29. Véanse, de todos modos, las matizaciones de nuestra n. 184 al L. III.

[218] III 1, 1403a9-10.

[219] Para un análisis más detallado de estas 'virtudes', véanse nuestras nn. 24 (claridad), 64 (esterilidad), 90 y 102 (corrección lingüística), 25 y 112 (adecuación) y 178 (elegancia), todas ellas al L. III de la traducción.

y a veces particulares, y que consisten en el empleo de los *términos* oportunos [220], en la aplicación de *metáforas* e *imágenes* convenientes [221] y en procedimientos que derivan del *ritmo* y de las diversas clases de construcción —*coordinativa, correlativa*— de las oraciones [222]. Y estas virtudes (o combinaciones de ellas) se ajustan, en fin, de modo diverso a los discursos hablados o escritos y, en general, a cada uno de los géneros oratorios, enfatizando Aristóteles sobre que su uso se atenga a los principios de equilibrio y término medio en que tiene sus fuentes el placer de leer o de oír [223].

Por su lado (y aunque en una retórica exclusivamente *perì toû prágmatos* bastaría con dividir la materia en 'exposición' y 'demostración persuasiva' del hecho [224]), las partes del discurso pueden llegar legítimamente a las cuatro que también propone Isócrates [225]: el 'exordio' *(prooímion)*, que debe dar el tono al discurso, sea anunciando la materia de que se tratará, sea poniendo al auditorio en disposición de atender; la 'narración' *(diégesis)*, que ha de relatar cronológicamente o, todavía mejor, analíticamente el asunto de que se trata; la 'demostración' o 'persuasión' *(apódeixis, písteis)*, que consiste en proponer entimemas, ejemplos y amplificaciones; y el 'epílogo' *(epílogos)*, que debe servir de recordatorio de lo que se ha dicho, logrando que el

[220] Tales son los 'nombres específicos' *(kýria onómata)*, los 'apropiados' *(oikeîa)*, los 'particulares' *(ídia)* y, usados con medida, los que aportan una cierta 'extrañeza' *(xeniká)* a la expresión. Véase, respectivamente, nn. 26, 36, 93 y 28 al L. III.

[221] Aristóteles analiza la metáfora en muchas partes de su L. III: véase espec. 2, 1405a3 ss.; 10, 1411a1 ss.; y 11, 1412a11 ss. (cf., para todo ello, nuestra n. 41). En cuanto a la 'imagen', a ella dedica el filósofo el cap. III 4 íntegro (cf., ahora, n. 77).

[222] Cf. respectivamente nuestras nn. al L. III, 127 y 135 (sobre el ritmo) y 139-140 (sobre la construcción de las frases). Uno y otro de estos mecanismos estilísticos son presentados por Aristóteles como requisitos del *prépon* o expresión adecuada.

[223] Cf. 1414a27.

[224] Cf. 1414a31-37.

[225] Compárese ahora 1414b9. Aunque Aristóteles no cita expresamente a Isócrates, que de él procede esta división cuatripartita es la opinión generalmente aceptada a partir de la atribución de DION. HALIC., *De Lys.* 16-17 (fr. 29, RADERMACHER).

auditorio se incline finalmente a favor del orador [226]. También en el caso de estas divisiones Aristóteles da reglas para su disposición más oportuna y para el mejor aprovechamiento de los recursos retóricos resultantes, lo que demuestra que el filósofo no concibe la *táxis* sino dentro del problema general de la expresión. Y asimismo propone usos y combinatorias diferenciadas de aquellas reglas para cada uno de los géneros oratorios, inclinándose otra vez por el equilibrio y la moderación que nacen del justo medio [227].

La expresión reglamentada por las virtudes del *bene dicere* y por la recta composición de los discursos se transforma, así, en una expresión literaria, en una expresión (aun si Aristóteles no conoce esta diferencia, que, en términos generales, permanece ausente del mundo griego) atenida a una voluntad de *estilo*. Tiene por ello razón Düring cuando describe el *Perì léxeos* como un tratado sobre la *prosa artística*, por igual opuesta a la elevación de la poesía y a la sequedad del rigor científico [228]. Y de hecho es en la sistematización llevada a cabo por Teofrasto de algunas de las observaciones de Aristóteles sobre este asunto donde debe situarse el nacimiento de la retórica preceptista y el origen en general de la doctrina de los *charaktêres* o *virtutes dicendi* del helenismo. Sin embargo, si esto es sin duda cierto, no podemos por ello olvidar que el único fin prescrito por Aristóteles al estudio de la expresión ha sido el de establecer la *forma* que resulta convincente en el marco del binomio fondo/forma de la argumentación retórica. ¿Cómo la *léxis*, la *táxis*, la expresión en

[226] Análisis más detenidos de estas «partes del discurso» véanse en nuestras nn. al L. III, 286 (exordio), 335-336 (narración), 366 (demostración) y 411 (epílogo). En lo que atañe a la narración, es importante consignar que, de los dos modelos citados por Aristóteles, éste muestra sus preferencias por la narración analítica *(katà méros*, por partes) sobre la narración cronológica *(ephexés*, continua). Es probable que haya que ver en esta preferencia una continuidad con el método platónico de las divisiones, lo que vendría a constituir un nuevo dato a favor de la cronología temprana del L. III.

[227] Vid., por ejemplo, 1416b36 y n. 342.

[228] DÜRING, *Aristoteles*, pág. 150.

su conjunto, deviene ella misma *forma persuasiva?* ¿Y qué relaciones guarda con la sustancia de los argumentos retóricos? Este es, a decir verdad, el núcleo del problema que formula el *Perì léxeos.*

La pregunta por la *léxis,* tal como se perfila en el libro III de *Retórica,* es objeto de un paulatino desplazamiento de sentido. Aristóteles parte de la definición platónica de *léxis,* cuando afirma que «los nombres son imitaciones *(mímesis)*» [229]. Y ciertamente, tal como Platón había planteado el problema en el *Crátilo,* la lengua parece haber sido instituida por un legislador ebrio, puesto que los nombres son convencionales y distintos en cada idioma; pero es tarea del dialéctico, legislador ideal de las palabras, «imponer a los sonidos y a las sílabas el nombre que es por naturaleza *(katà phýsin)* apropiado a cada cosa» [230].

En Platón, esto presupone, ante todo, que, para que la atribución tenga sentido, es necesario que «en sí y por sí mismas posean las cosas una realidad constante» [231]; pero presupone además, y principalmente, que la misión del lenguaje sólo consiste en traducir *stricto sensu* esa realidad constante, de manera que las cosas «no sean exaltadas o derribadas junto a la imagen que de ellas nos hacemos» [232]. Nos es ya conocido desde el epígrafe 2 de nuestro estudio, cómo este fuerte envite a favor de la función designativa del lenguaje constituye el núcleo de la postura platónica sobre la retórica. Ahora bien, siendo los nombres convencionales, su correspondencia con las cosas o con los hechos no puede radicar en una imitación directa —recuérdese el sarcasmo con que Sócrates juzga en el *Crátilo* a los etimologistas, inventando una sarta de inauditas etimologías—, sino más bien en

[229] III 1, 1404a21. Fijo los antecedentes platónicos de esta doctrina en la n. 18 al L. III.

[230] *Crát.* 389d.

[231] *Crát.* 386e. A renglón seguido, Platón extiende este mismo criterio a las acciones *(tà prágmata),* las cuales «se realizan de acuerdo con su propia naturaleza y no según nuestro modo de ver u opinar». Es esta extensión del esencialismo al universo de la práxis lo que caracteriza con mayor fuerza la postura platónica.

[232] *Id.*

que el lenguaje guarde, respecto de sí mismo y de las cosas denotadas por él, unas relaciones objetivas que son propiamente las que configuran la *mímesis* [233]. Tales relaciones se hacen posibles cuando cada elemento de la *léxis* es el 'adecuado' *(prépon)* y todos 'se ajustan' *(harmóttein)* entre sí según el *eîdos* de la cosa. De modo que, desde este punto de vista, el dialéctico o legislador de las palabras debe actuar —según se lee en el *Gorgias*— como un artesano que «coloca en un cierto orden todos los materiales y obliga a cada parte a ser la adecuada *(prépon eînai)* y a que se ajuste *(harmóttein)* a las otras, hasta que el conjunto de la obra quede formado con arreglo a orden y a proporción *(tetagménon te kaì kekosmeménon)* [234].

Que Aristóteles ha derivado de estas ideas platónicas su interpretación de la *léxis,* lo demuestra el hecho de que, también para él, la virtud principal del lenguaje la constituye el *prépon* o expresión 'adecuada' y que ésta contiene igualmente la noción de 'ajuste' *(harmótton),* una y otra definidas por primera vez en la historia de un modo claro, aunque sólo intuitivo, por las propiedades respectivamente de la denotación y la connotación de los signos [235]. Sin embargo, es precisamente en este punto donde una atenencia estricta a tales ideas no permite permanecer en el terreno exclusivo de la *mímesis.* Sin duda, la *léxis* adecuada puede ajustarse sólo al *prâgma* o hecho que connota, haciendo aparecer *(apophaínein, lógos apophantikós)* exclusivamente el *hypokeímenon prâgma* o sustancia del asunto. Pero, incluso en esa hipótesis, nada impide que sean ajustadas otras formas diversas de expresión del objeto, siempre que el orden y las proporciones lo reproduzcan adecuadamente. Y además cabe pensar en expresiones de otra índole, que se ajusten, junto a lo que se dice, también a quien lo dice —connotando el talante o carácter *(êthos)* del que habla—, o a quien lo escucha —connotando las reacciones emocionales *(páthē)* que el asunto puede producir—.

[233] *Crát.* 389b.

[234] *Gorg.* 503e. Cf. la n. 25 al L. III.

[235] III 7, 1408a10-11 y 26-27. Cf. nn. 112 y 116 al L. III.

Estas otras clases de *léxis,* a las que Aristóteles denomina ahora *ethiké* y *pathetiké* (o sea, «expresivas del talante» o «de las pasiones» [236]) pueden ser igualmente adecuadas, puesto que, no por variar la carga connotativa, dejan de denotar, a su modo, 'realidades'. En *Poét.* 15, donde se lleva a cabo un análisis paralelo a éste de *Retórica,* el filósofo subraya enérgicamente el alcance referencial de estas *léxis ethiké* y *pathetiké,* diciendo que «se le puede dar a un personaje como carácter *(êthos)* la virilidad, pero no es ajustado *(harmótton)* a un mujer el manifestarse viril o temible» [237]. Lo que diferencia, pues, a todas estas clases de *léxis* no es la función designativa, sino el diferente plano que connota, y al que orginariamente se dirige, la expresión. En una forma de *léxis* que sea *apophantiké,* la expresión remite siempre a un plano objetivo; designa, si es verdadera, un *eîdos* y, como se leerá en el todavía lejano *Perì hermeneías,* sólo en ella se da la verdad y la falsedad [238]. En cambio, algunos modos de expresar objetos y, desde luego, la *léxis ethiké* y *pathetiké* incluyen o remiten a un plano subjetivo, se refieren a situaciones o procesos que son, por ello mismo, transformables y, como también dirá el *Perì hermeneías,* en estas clases de *léxis* tienen lugar oraciones *(lógoi,* no *lógoi apophantikoí),* «cuyo examen corresponde a la retórica y a la poética» [239].

Esta ampliación del campo de la *léxis* implica ciertamente un tránsito fundamental en la concepción aristotélica del lenguaje. En el desarrollo del libro III de *Retórica,* éste no es presentado más como *mímesis,* sino como *sýmbolon,* como mediación o —por decirlo en el sentido riguroso del término griego— como signo de reconocimiento entre los hombres [240], al que, por lo tanto, sólo se le puede considerar en las coordenadas de una institución social. Sin duda, Aristóteles vacila en el *Perì léxeos* a la hora de obtener las consecuencias de este giro, que sólo habrá de hacerse patente en el (como ya he dicho) todavía lejano *Perì hermeneías.* Los *sýmbola,* piensa por el momento, son siempre engañosos [241], de modo que el uso así ampliado de la *léxis* sólo puede justificarse como un remedio ante la rudeza del auditorio. Pero el paso está dado ya y, con él, una modificación profunda del horizonte de la retórica.

Si la *léxis* es 'signo', su origen no puede, en efecto, residir en las cosas, sino en aquello de lo que es signo, esto es, en los estados del alma, en los *têi psychêi pathémata* [242]. Esta es ahora la doctrina de Aristóteles. Ahora bien, a partir de aquí se comprende que a la mediación sígnica le sea posible abstraer todos los elementos psicológicos particulares, a fin de mantenerse sólo en las expresiones objetivas, *apophantikoí,* de la percepción de las cosas. Pero se comprende igualmente que también le sea posible conservar esos elementos, sin alterarlos ni suspenderlos, viendo qué añaden a la expresión pura de lo percibido, e incluso cambiar de dirección y dirigir su interés a los elementos psicológicos mismos, significando entonces, por medio de proposiciones, los *éthē* y los *páthē* que comportan los estados del alma. En principio, nada señala en la *léxis* a qué juego de intereses —a qué dirección de las referencias— está representando de modo propio. Pero, precisamente por ello, el análisis de la *léxis* no puede colocarse ya en el nivel de la 'imitación', sino en el de la 'interpretación': en la *hermeneía tês onomasías,* en el desciframiento de lo que está implicado en el acto de nombrar, como lo dice el texto más lúcido y terminante de *Poética* [243]. Y este es el núcleo de la cuestión.

[236] Por las razones que señalo en la citada n. 112 al L. III, la traducción de estos términos por 'expresion ética' y 'patética' altera gravemente la pragmática castellana y no puede sino introducir toda clase de confusionismo en la interpretación de la doctrina de Aristóteles.

[237] 1454a22-23.

[238] *De Interpr.* 4, 17a1-2.

[239] *Id.* La idea de que a través de expresiones (o discursos) de cierta clase pueden transformarse las tendencias subjetivas humanas constituye una de las claves, como veremos, de la segunda *Retórica.* Véase, *infra,* epígr. 10.

[240] El origen del término *sýmbolon* remonta, en efecto, a la costumbre de partir en dos una moneda, cada una de cuyas partes guardaban sus correspondientes depositarios, a fin de reconocerse en el futuro.

[241] III 10, 1408a19-20. Cf. n. 115.

[242] *De Interpr.* 1, 16a3.

[243] *Poét.* 6, 1450b13.

El estudio de este punto —lo que la *léxis* añade o transforma respecto del puro análisis lógico de las proposiciones— es lo que Aristóteles confía a la retórica y a la poética: el examen que les corresponde propiamente, como hemos visto más arriba. Pero lo importante es que eso añadido o transformado tiene lugar, en todo caso, en virtud de la *forma,* como consecuencia de la elección de *enunciados o expresiones de cierta clase* [244]. En lo que se refiere a la retórica, se trata de la forma *persuasiva* de la *léxis,* del modo como ésta puede lograr, por medio del lenguaje o sistema sígnico, la *persuasión.* Y es esto justamente lo que fija el *Perì léxeos.* La 'expresión' —he aquí lo que dice Aristóteles— transforma en persuasivo el discurso, cuando es capaz de llevarlo desde las regiones de la argumentación abstracta a las figuras fácilmente intuibles de lo concreto.

En el cap. III 11, con el que Aristóteles concluye el análisis formal de la *léxis* (antes de aplicar ésta a los distintos *géneros oratorios),* dicha función queda representada por la posibilidad de «poner ante los ojos», de «hacer que salte a la vista» aquello que es objeto de la persuasión [245]. Este es, dice el filósofo, el principal privilegio de las metáforas [246], pero también, en general, de toda expresión retórica 'adecuada' [247]. El oyente se persuade, porque ve con toda nitidez *(enárgeia)* lo que se le dice, es decir, porque algo que resulta de una serie de operaciones lógicas —en las que reside estrictamente el acto de la persuasión, pero ante las que el interlocutor queda perdido— se le muestra con los caracteres propios de lo sensible, añadiendo al *prâgma* de lo persuasivo el lenguaje —el *sýmbolon*— adecuado a su capacidad. Esta sensibilización es persuasiva porque «aparece como

[244] III 10, 1410b29: «...atendiendo a la expresión ‹esto se debe› a la forma *(schéma)*... y a los nombres *(ónoma)*».

[245] III 10, 1410b34 y 11, 1411b24-25. Cf. n. 212.

[246] III 11, 1411b25. Las metáforas son, en efecto, quienes mejor cumplen «ser signos de cosas en acto», que es la definición de *saltar a la vista.*

[247] III 7, 1408a11. Cf. igualmente *Poét.* 17, 1455a21 ss.: «es preciso conseguir, por medio de la expresión, que el hecho salte a la vista, pues así, viéndolo con la mayor nitidez, como si estuviera presente en medio de nosotros, se descubre lo adecuado *(prépon)*».

verdad» y porque propone, en este nivel, una a manera de 'enseñanza' [248] semejante a la de las demostraciones científicas. Pero es, en todo caso, la *sensibilización de un argumento lógico-retórico, de modo que, aun sin dejar de ejercerse éste en el tópos o lugar común que le corresponde, la persuasión resulta del uso de enunciados específicos que son susceptibles de contener en concreto a tal tópos o lugar común.*

Este punto de vista es, en fin, el que determina la esencia de lo *prépon,* de la expresión adecuada, sea cual sea la dirección de la referencia que adopte el acto de nombrar. En III 17, 1408a10-14, Aristóteles afirma que la *léxis* es adecuada cuando «expresa las pasiones y los caracteres y guarda analogía con los hechos establecidos». La noción de analogía contiene, sin duda, la posibilidad de esa referencia en dirección a los objetos, por la que es posible la sensibilización del *prâgma* en que quedan englobados los lugares comunes de la persuasión. Pero el mismo fenómeno tiene lugar en la dirección de la referencia que connota al orador o al oyente. Aristóteles percibe, también aquí, que las oraciones subjetivas introducidas por la *léxis ethiké* y *pathetiké* pueden ser usadas con vistas a la persuasión, no porque acontezcan en un *tópos* o lugar de lo convincente, sino, al contrario, porque lo contienen en cuanto especies de enunciados. Como la expresión de un talante virtuoso es el fundamento del elogio, el orador logrará persuadir de su virtud si, para referirse al asunto de que se trate, hace uso de proposiciones *ethikaí,* de las que se derive un elogio implícito de sí mismo. E igual sucede, si, mediante enunciados *pathetikoí,* consigue excitar ciertas pasiones ante determinados hechos, poniéndolos a éstos como causa real, puesto que presenta tales pasiones como efectos de ellos. En estos dos ejemplos, el *tópos* del elogio y el de la relación causal aparecen ya implicados en la propia forma *ethiké* o *pathetiké* de la expresión, de modo que una vez más es tal *forma,* en cuanto que contiene particularmente el lugar común, quien determina la persuasión.

[248] III 10, 1410b10-11 y 21-22. Recuérdese que el uso de los términos *didaskalía* o *dídaxis* está reservado a los discursos propios de las ciencias.

Aristóteles no duda, desde luego, en declarar paralogísticas estas consecuencias [249], por mucho que las presente como requisitos imprescindibles de la *léxis* retórica 'adecuada'. Pero lo decisivo es que, de este modo, se abre ante el filósofo la idea de que, junto al arte de las lugares, hay otra técnica de obtener *písteis,* que no nace de las propiedades de ciertas nociones formales *(ek tópōn),* a partir de las cuales se dicen los enunciados, sino de una capacidad de la *léxis,* que puede cumplir esa misma función persuasiva común a través de los enunciados específicos *(ek protáseōn)* que ella misma puede producir.

Esta nueva técnica precisará, naturalmente, una sistematización íntegra del punto de vista retórico que reconsidere a esta luz el cuerpo entero de las proposiciones persuasivas. A su vez, ello requerirá buscar una nueva fuente de enunciados, que no esté ya puesta sólo en los lugares lógicos de las definiciones dialécticas, sino también en los motivos psicológicos en que se genera la *léxis.* Todo esto llevará a Aristóteles a concebir una segunda *Retórica,* de cuya naturaleza y contenido vamos a ocuparnos inmediatamente. Pero antes hay que decir, en fin, que si tal ampliación de la temática retórica ha sido inducida por los análisis sobre la *léxis,* por su parte, las condiciones mismas de esta ampliación explican suficientemente las causas por las que Aristóteles ha debido unir a su *Retórica* renovada su viejo *Perì léxeos.* Una vez admitida una retórica de enunciados (y no sólo de lugares), el binomio fondo/forma cambia efectivamente de carácter, de modo que deviene un hecho esencial el 'aparecer', el 'manifestarse' del discurso. Es preciso estudiar la *léxis,* porque «no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe, lo cual contribuye mucho a que se manifieste de qué clase es el discurso» [250]. Este 'manifestarse' *(tò phanénai)* del discurso es lo que establece, por decirlo con la fórmula de Ricoeur [251], el «lugar retórico» de la *léxis:* el lugar que se

[249] III 7, 1408a20.

[250] III 1, 1403b16-17.

[251] *La metáfora viva,* ed. cit., Est. I, § 4.

abre al hecho de que, una vez halladas «las materias *(prágmata)* por las que se obtiene la persuasión», resulte imprescindible «investigar cómo estas materias predisponen los ánimos mediante la expresión» [252].

La complementariedad entre los *prágmata* y la *léxis* señala, pues, que hay un espacio necesario para la persuasión por la forma y que este espacio no es accesorio o exterior al discurso persuasivo, sino el espacio propio, *adecuado,* de la persuasión. Este espacio no es requerido, ciertamente, cuando se trata de la enseñanza de la geometría. Pero sí lo es —he aquí lo fundamental— cuando se trata de cuestiones cuyo tratamiento presupone la confrontación dialéctica; cuando se trata, en suma, de asuntos cuya verificación tiene lugar en el marco de lo verosímil y lo plausible, que hacen un uso de los enunciados, no originariamente —según sabemos— conforme a las competencias designativas, sino conforme a las competencias pragmáticas del lenguaje. Desde este punto de vista, la *léxis* no puede ser independiente del *lógos,* ya que es éste quien pone las exigencias lógicas de la persuasión, por las que deben elegirse expresiones de cierta clase. Pero tampoco el *lógos,* toda vez que se ha introducido ya una perspectiva de enunciados en el interior de la retórica, puede ser independiente de la *léxis,* puesto que depende de ella para la constitución de especies de proposiciones, sólo deducibles por el análisis de la expresión. Una y otro, pues, tanto la *léxis* como el *lógos,* vienen a ser, así, como los dos brazos —coimplicados, distinguidos— de un proyecto común que aparece ahora como único: el de una *Téchne* completa del razonamiento y el lenguaje retóricos.

8. Elementos de transición. Los factores emocionales de la persuasión retórica

Los nuevos puntos de vista adoptados por Aristóteles respecto del valor persuasivo de la *léxis* debieron influir rápida y pode-

[252] 1403b21.

rosamente sobre su doctrina de la argumentación retórica. Es bastante seguro que las actividades escolares del filósofo no quedaron interrumpidas durante sus estancias en Asos y Mitilene, períodos éstos que se vinculan por lo común con la redacción (al menos en parte) de algunas de sus más conocidas obras. Por lo mismo nos cabe suponer que las clases de retórica seguirían ocupando un puesto en sus programas docentes [253] y, de hecho, como hemos dicho, no puede ser otra la época en que tuvo que producirse la redacción final del *Perì léxeos.* Ahora bien, volviendo con esto a nuestros libros I-II, el análisis de algunas de sus secuencias argumentativas parece asegurar que, a partir de las conclusiones alcanzadas en el *Perì léxeos,* Aristóteles debió someter su *Téchne* retórica a una profunda revisión, cuya naturaleza, aunque sólo fragmentariamente, podemos fijar a través de pasajes concretos de la obra que se nos ha trasmitido. Tal revisión traza una línea continua bien determinada en la que es posible seguir casi en vivo el progreso del pensamiento de Aristóteles. Es un progreso que no se expresa nunca contradictoriamente. Pero un progreso, en todo caso, que hará inevitable una remodelación íntegra de la *Retórica.*

De los capítulos que tratan de la persuasión por el *prâgma* o asunto de los discursos —es decir, que desarrollan los géneros oratorios a lo largo de libro I—, los cinco iniciales (4-8) están dedicados al estudio de la oratoria deliberativa. El conjunto de estos capítulos no se presenta, sin embargo, como un todo unitario y más bien parece responder a un reajuste de elementos diversos. En principio, la deliberación trata de temas que pertenecen al dominio de lo posible, los cuales son objeto de una elección por nuestra parte en la medida en que «su principio de producción está en nuestras manos» [254]. Ahora bien, ya el párrafo con que se inicia el cap. 4 (1359a30-b18) encara este problema en forma que contrasta enérgicamente con las posiciones de la primera *Retórica.* La deliberación se refiere a lo no necesario, prescindiendo de su atenencia a la moralidad de las acciones [254bis], y ello no sólo —como ha dispuesto I 3— en relación con el futuro, sino también con el presente. Considerada de este modo, la deliberación se ajusta con toda exactitud al concepto que de ella tiene *Ét. Nic.* III 3, 1113a30-31 y se identifica así con lo que en ese texto es el dominio en general de la *téchne* [255]. Pero, además, sus enunciados se dice ahora que pueden tomarse, no ya sólo de los lugares comunes, sino también de materias «a propósito de las cuales *(perì hôn)* puede conseguir sus premisas el que pretenda deliberar» [256]. De hecho, desde esta perspectiva están construidos los caps. 4-5, el primero fijando su atención en los asuntos propios de las deliberaciones políticas (lo que de paso nos ilustra muy bien sobre los grandes temas que debían ser objeto de debate en las asambleas ciudadanas); y el segundo, catalogando enunciados a propósito de la felicidad, a la que tiene por el objetivo específico de la deliberación. Y todo ello se inscribe, en fin, en un marco mucho más complejo que el de la primera versión de la *Retórica,* según el cual ésta, la retórica, sin dejar de ser «análoga a la dialéctica y a los razonamientos sofísticos»,

[253] Cf., para el estado de esta cuestión, el ya referido artículo de P. BRANDES, «The preservation and Composition of Aristotle's Rhetoric», pág. 483.

[254] 1359a38.

[254bis] A esto se reduce, pues, la cuestión —que ha promovido tanta polémica— sobre el moralismo o inmoralismo de la *Retórica* de Aristóteles. Mientras que la subordinación de la retórica a los principios éticos de la *paideía* filosófica es el problema principal para el joven Aristóteles, el juicio sobre situaciones que pueden presentarse de varios modos obliga (sin por ello prescindir de la finalidad ética global) a estudiar los instrumentos del retórico en su valor estrictamente técnico, al margen de la cualificación moral que en cada caso le corresponde. Véase sobre este asunto el artículo de F. HILL, «The amorality of Aristotle's rhetoric», *Greek, Roman and Byzantine Stud.* 22 (1981), 133-147, así como nuestras consideraciones finales en el epígr. 10.

[255] El texto de *Ét. Nic.* señala, en efecto, que «deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance y es realizable». En cuanto al análisis de la *téchne* que Aristóteles propone (como *locus classicus)* en *Ét. Nic.* IV 4, su definición viene a completar, en el ámbito de lo productivo, lo que el filósofo razona a propósito de la deliberación: «toda técnica versa sobre... cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido» (1140a11-14).

[256] 1359b38-1360a1.

depende también ahora de la «ciencia analítica» y del «saber político que se refiere a los caracteres *(éthē)»* [257].

Sin duda, todas estas tesis presuponen que la doctrina de Aristóteles no ha permanecido estable y que la oratoria deliberativa ha conocido revisiones en un sentido que desborda ampliamente los márgenes de la retórica académica de los lugares comunes. Si comparamos, en efecto, los citados caps. 4-6 con los que le siguen, se impone la impresión de que estos últimos conservan una redacción más antigua. Como vimos, en la clasificación de I 3, el género deliberativo se estructura en torno a los *télē* de lo 'conveniente' y lo 'perjucicial', que son los que deben organizar la red de los lugares comunes. Ahora bien, este es el programa que vemos desarrollarse en los caps. 6-7, que tratan en particular de ambos fines desde la perspectiva moral de su sujeción al bien. En estas coordenadas, los análisis se disponen conforme a nociones lógicas generales —el 6.° por aplicación de los criterios comunes sobre la elegibilidad del bien, el 7.° mediante un exhaustivo despliegue del tópico del 'más' y el 'menos'—, dando así lugar a un catálogo de bienes reales *(i. e.,* aceptados por todos) o sólo discutibles. Es muy característico que, entre los primeros, los que cita Aristóteles no hacen sino reproducir listas platónicas de bienes, en particular la de *Menón* 87c-88e. Y también se incluye la felicidad, pero no con el carácter relevante que le ha conferido el cap. 5, sino únicamente aquí como un bien real al lado de otros.

En contraste con los caps. 4-5, es palmario, así pues, que esta organización de la oratoria deliberativa representa un punto de vista antiguo y que se corresponde en rigor con una retórica de lugares comunes [258]. De todos modos, algunos indicios cronológicos, contenidos en estos caps. 6-7, no parece que puedan corresponder al período académico. La definición del 'placer' de

[257] 1359b10-13.

[258] Esto lleva a la sospecha de que dichos cap. 4-5 fueran redactados por Aristóteles para substituir a los cap. 6-7, puesto que, en efecto, unos y otros no hacen sino duplicar, con distintos niveles de análisis, la misma materia. Véanse nuestras consideraciones de la n. 129 al L. I.

1362b8 presupone verosímilmente las argumentaciones de *Ética a Eudemo* [259], de cuya redacción en la etapa media de la vida del filósofo estamos bastante seguros. Y los tópicos de 1362b24 ss. siguen de cerca el *Filipo* de Isócrates, de donde sólo pueden haber sido tomados y del que ya sabemos que es del 346 [260]. La cronología de estos capítulos se hace más plausible, por lo tanto, si suponemos que han sidos, cuando menos, sometidos a revisión en estas fechas *(circa* 346-44).

Pero además la definición que da Aristóteles de algunos de los 'bienes' y, sobre todo, el paso del 'consejo privado' al ámbito público propio de la oratoria política, constituyen instancias de consideración que no permiten permanecer en el marco de razonamientos lógicos según el modelo de la primera *Retórica.* Por una parte, los bienes de la justicia, la moderación, el valor, la magnanimidad y la magnificiencia son presentados como «virtudes del alma», en un sentido que exige salir del *prâgma* del discurso para abrirse a un orden de consideraciones psicológicas. Y, por otra parte, la sujeción de lo conveniente a lo bueno en el marco de la vida pública implica la necesidad de llevar ese mismo examen de las «virtudes del alma» a un plano que haga posible la correcta adecuación entre el hombre singular y la comunidad a la que se dirige la deliberación. Ahora bien, son precisamente una y otra de estas problemáticas las que Aristóteles remite a aquella nueva línea de análisis que ha dejado establecida en 4, 1359b10, y según la cual —como vimos— la retórica, además de ser análoga a la dialéctica, depende también del «saber político que se refiere a los caracteres». Este es, pues, el punto en que hay que situar la apelación a los *éthē* de las constituciones políticas, de las que, en efecto, trata el filósofo en el cap. 8 y con las que concluye y corona la oratoria deliberativa.

En principio, la temática de este capítulo se mueve todavía en un horizonte por entero platónico. Para juzgar sobre la mora-

[259] Cf. nuestra n. 136 al L. I.

[260] Las analogías fueron señaladas por Spengel, en su edición de 1867 *(Kommentar, ad. loc.).*

lidad de las acciones en el marco de la vida comunitaria, Platón había recurrido al criterio de obediencia a la ley o constitución política justa. A su parecer, cada una de las constituciones o formas de gobierno producían un talante o carácter objetivo —un *êthos*— susceptible de conformar a su modo la naturaleza de las almas particulares, de manera que, desde este punto de vista, obrar bien debía significar acceder a la posesión *(ktêma)* de un *êthos* atenido a la ley o a la constitución buenas [261]. Que Aristóteles ha aceptado estas ideas platónicas es lo que explica que sus consideraciones sobre los discursos deliberativos concluyan con un análisis de las constituciones o formas de gobierno; en este punto hay que ver, por consiguiente, tanto la preponderancia que ha adquirido ya para el filósofo el ámbito político de la deliberación, como sobre todo el fuerte legado platónico en que en ese instante se mueve su filosofía [262].

Sin embargo, en el tratamiento concreto del problema que nos ofrece el cap. 8 hay una variación argumentativa que pone de manifiesto un importante cambio respecto del modelo platónico. Aristóteles no se preocupa ciertamente de señalar cuál es la constitución buena, sino que se limita a describirlas todas, manteniendo su pluralismo, en la seguridad de que «conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres» es «lo mejor y más importante para persuadir» [263]. La idea del filósofo —que se explicita en 1366a4-16— es que las constituciones dan lugar a unos «hábitos» y a unos «usos legales» (al margen de las leyes escritas), de los que se genera en los ciudadanos unos *éthē* o modos duraderos de comportamiento, que son los que les mueven en cada caso a decidir su elección. El *êthos* deviene, así, no ya sólo algo conformado —como una instancia moral— por las constituciones, sino también algo vivido —como un elemento psicológico— por los hombres sujetos a ellas [264]. Y entonces se

[261] Cf. *Rep.* VIII 544d y 549e.

[262] Cf. Gohlke, *Entstehung*, págs. 76 y 89.

[263] 1365b21-22.

[264] Sobre el significado y evolución del concepto de *êthos* en el marco de la

comprende bien que, si el discurso es capaz de connotar tales caracteres, sea identificándose con los oyentes, sea mostrando al orador como poseyéndolos, tal cosa «ha de ser forzosamente de la mayor persuasión para los ciudadanos» [265].

La apertura a los *éthe,* en el sentido acabado de explicar, parece que constituye un momento específico de la evolución de la *Retórica* [266]. Los *éthe* se conciben, ciertamente, en los términos platónicos de las constituciones políticas, no todavía en el sentido psicológico estricto con que aparecerán después en la minuciosa descripción del II 12-17. Y además las pasiones permanecen ausentes y al margen, por el momento, de la consideración de Aristóteles. Ahora bien, a este estado de cosas se ajusta con toda exactitud una parte al menos de nuestro cap. II 18, donde se conecta el *êthos* (pero no aún el *páthos)* a la persuasión retórica [267], remitiendo para ello a lo dicho *en toîs symbouleutikoîs.* Es dudoso si Aristóteles se refiere con esta cita a nuestro I 8, o si debemos pensar, más bien, que la interpretación retórica de los *éthe* habría sido llevada a cabo por el Estagirita en una obra autónoma (a saber, la que con el título *Perì Symboulías* hace el núm. 88 del catálogo de Diógenes), que sería la que citase II 18 y de la que también se harían eco nuestros comentados caps. I 6-8. Algunas particularidades de estos capítulos parecen abonar la hipótesis de que esto último es lo verdadero; es decir, de que el análisis particular de la deliberación emprendido por Aristóteles en el *Perì Symboulías* podría haberle llevado a una revisión de esta parte de la *Retórica* en el sentido razonado por dicha obra [268]. De todos modos, y sea de esta lo que fuere, lo fundamental es que la apertura al valor persuasivo de los *éthē*

Retórica, véase el artículo de P. I. Rosenthal, «The concept of *êthos* and the structure of persuasion», *Speech Monog.* 33 (1966), 114-26.

[265] 1366a13.

[266] Cf. Viano, *art cit.*, pág. 412 y n. 110. Véase también nuestras nn. 218 al L. I y 169 al L. II.

[267] Este tránsito parece una vez más sugerido por las conexiones del *Perì léxeos,* como muestra la referencia al *lógos ethikós* de 18, 1391b21 y 29.

[268] Cf. nuestras nn. 129 y 157 al L. I con las referencias allí señaladas.

supone una situación que es nueva por referencia a la retórica del período académico. Supone, en efecto, que Aristóteles ha dado entrada a los 'caracteres' como una fuente añadida al *prâgma* de los discursos y a la técnica de los lugares comunes, para el hallazgo de enunciados retóricos adecuados a la persuasión.

Un tránsito semejante —y en unas coordenadas de análisis que además guardan estrechas relaciones— se percibe igualmente en el estudio de la oratoria de elogio, que ocupa el largo cap. 9 del libro I. Así como la deliberación debe suministrar los *medios* para la elección de lo 'conveniente', entendido en sentido moral como bien, así el elogio centra su interés en el bien mismo, como el *fin* por el que realizó su elección la persona elogiada [269]. Este capítulo contiene unas de las doctrinas más antiguas que conservamos del pensamiento de Aristóteles. La tesis básica es que el objeto del elogio son las 'acciones bellas', pero sólo en cuanto que son virtuosas y, por ende, susceptibles de elección. Sin embargo, en el desarrollo de esta tesis no hay señal todavía de la concepción específicamente aristotélica de la virtud como 'justo medio'; la virtud es considerada como capacidad de producir bienes [270], en el mismo sentido (de procedencia sofista) que Isócrates había ya razonado en los *Nicocles* y que Aristóteles circunscribe, no obstante, al criterio de obediencia a la ley justa, de conformidad con un esquema de razonamiento en que es fácil reconocer la impronta de la *República* de Platón [271]. Todo parece indicar, pues, que el núcleo originario del capítulo es una polémica con Isócrates sobre la función elogiativa de la virtud y que tal polémica se atiene, en todo caso, a la doctrina platónica del bien. De todas formas, junto a esta consideración tradicional de la materia, Aristóteles se refiere también a las virtudes como 'signos' del alma, en un marco de argumentaciones en que la

[269] 1366a23-25 y 34-35.

[270] *Ibid.*, lín. 37-38.

[271] Esta doctrina, anterior a la específicamente aristotélica del «justo medio», parece que era el centro del *Perì dikaiosýnēs* (D. L. 1), como opina MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue «Sur la Justice»*, Lovaina, 1957, espec. págs. 114-116.

confluencia con el análisis de la deliberación resulta patente. Tales signos lo son, en efecto, de *éthē*. Y de este modo, en fin, los tópicos de la oratoria epidíctica se estructuran, no propiamente sobre nociones lógicas generales, sino sobre un cuadro de virtudes o, mejor, de conductas virtuosas, sobre las que se asienta la caracterización de lo bello.

Hasta aquí, pues, los géneros deliberativo y epidíctico muestran un proceso de evolución que es, aunque en diverso grado, paralelo y convergente. Sin embargo, en este punto la doctrina del elogio introduce una inflexión, que permite comprender cómo ha concebido Aristóteles la introducción y uso retórico de los *éthē*. En esta inflexión, la influencia del *Perì léxeos* parece decisiva. El pasaje que va de 1367b28 a 1369a9 es un duplicado literal del que se sitúa en III 16, 1416b29, duplicado que se suprime desde la edición de Victorio (1548) mediante la seclusión del pasaje en III 16, pero que bien podría deberse al propio Aristóteles puesto que los libros I y III constituían obras distintas.

La duplicación es, en todo caso, muy significativa. El filósofo adopta aquí la posición de que el elogio «pone ante los ojos» la grandeza de una virtud, de manera que la fuerza persuasiva se hace recaer ahora sobre el valor de la *léxis* [272]. Este punto de vista no corrige ciertamente las consideraciones anteriores y puede interpretarse en los términos de la correspondencia fondo/forma de la argumentación. Sin embargo, al centrar su interés en la forma de la *léxis*, Aristóteles da entrada a una nueva tesis, según la cual «el elogio y la deliberación son de una especie común», de modo que, para convertir un 'consejo' en un 'elogio', basta con que se elimine la claúsula «conviene que», dando así paso a la manifestación pura de una virtud [273]. Esta variación formal

[272] 1367b28. Sobre esta transformación del elogio en beneficio del propio orador, véase el trabajo de H. MAYKOWSKA, «Illud *êthos toû légontos* quod dicitur quo modo et oratores in usum suum verterint», *Eos* 53 (1963), 264-65.

[273] 1367b37-1368a7. El pasaje es en esta ocasión muy expresivo de la transformación a que me estoy refiriendo; he aquí lo que dice el párrafo central: «El elogio y la deliberación son de una especie común (...) Por ejemplo: 'conviene no sentirse orgulloso por lo que a la fortuna se debe, sino por lo que uno hace'. Dicho así,

señala que la oratoria epidíctica puede reducirse al marco de la oratoria deliberativa, tendencia ésta que no hará sino afirmarse en la mente de Aristóteles y que no culminará hasta la completa asimilación de la retórica al modelo de la deliberación. Pero lo decisivo es que esto hace notar que una técnica de lugares comunes *puede ser reinterpretada en los términos de una teoría general de enunciados*. La modificación con valor persuasivo de la forma de la *léxis*, en tanto que se adapta a los diversos *télē* de los géneros oratorios, demuestra, en efecto, que no se trata ya de que determinadas nociones generales o relaciones lógicas implícitas produzcan enunciados plausibles, sino, al revés, de que hay enunciados que implican lugares comunes y que pueden usarse, por lo tanto, en función de tópicos. Hemos tratado ya de este punto, al que todavía volveremos después más en detalle. Pero, en cualquier caso, es evidente que, a partir de aquí, se abre la posibilidad tanto de ampliar el ámbito de la retórica, fijando listas de enunciados que tengan esa propiedad, como también de desviar el uso de los enunciados, aplicándolos por medio de recursos formales de la *léxis* al fin que más interese a la persuasión.

Desde el punto de vista de esta doble posibilidad se ejercitan las transformaciones más importantes que Aristóteles lleva a cabo en los libros I-II de la *Retórica* que se nos ha trasmitido. En el horizonte de la oratoria epidíctica, la desviación del uso de los enunciados formula muy bien la génesis de lo que el programa de I 2 presenta ya como segunda clase de *písteis* o persuasión por el talante: *pístis dià toû éthou*. En el párrafo de 1366a23-24, inicial del cap. 9 (que sin duda presupone ya el programa de I 2 [274]), el filósofo señala que «las mismas razones por las que es posible hacer un elogio» son también aquéllas «por las que puede comprenderse cómo es nuestro talante», de modo que «a partir de tales razones nos será posible, a nosotros mismos y a cualquier otro, presentarnos como dignos de crédito en virtud». Sin duda, con este planteamiento se trata de refutar la crítica sofista (seguramente enunciada por Gorgias) al valor de las argumentaciones éticas [275], hasta el punto de que I 2 llega a decir que «casi es el talante quien constituye el más firme medio de persuasión» [276]. Pero lo fundamental es que, en la versión que ahora propone Aristóteles, el *êthos* del orador, la reputación en que él se halla ante el público por el reconocimiento de sus virtudes, no resulta —como exige Platón y aún recoge Isócrates [277]— de la moralidad real del orador, ni se vincula tampoco al juicio previo del auditorio, sino que se presenta como una consecuencia del uso de enunciados específicos, que no son otros que los de la oratoria epidíctica, en cuanto que transferidos implícitamente al elogio de la persona que habla. En 1356a9-10, Aristóteles insiste en que la persuasión se produce en este caso «por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el orador». Y ello permite comprender entonces cómo el *êthos* deja de funcionar como una instancia, sea reguladora (en el sentido moral), sea sólo accesoria (como un remedio ante la rudeza del auditorio), para consagrarse como una clase particular de *písteis* o fuente de enunciados persuasivos, que nutren de premisas, igual que el *prâgma*, a los razonamientos retóricos.

Ahora bien, si de este modo la reputación del orador queda incorporada, como segunda de las *písteis*, en un sentido que implica la definitiva integración del *êthos* entre los materiales estrictamente retóricos, todavía tienen más trascendencia las nuevas ampliaciones que Aristóteles lleva a cabo en los caps. 10-14, en su estudio de la oratoria judicial. Ciertamente, el planteamiento de estos capítulos presenta fuertes novedades en relación con los

equivale a un precepto, mientras que será un elogio ‹si se dice›: 'él no se siente orgulloso por lo que debe a la fortuna, sino por lo que él mismo hace'».

[274] Este párrafo deber ser, en efecto, una interpolación del propio Aristóteles, puesto aquí para homogeneizar el cap. I 9 al programa de I 2, como explico en la n. 217 al L. I.

[275] Cf., para toda esta cuestión, V. Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikón von Gorgias bis Aristoteles*, Munich, 1960. También W. M. Satter, «Conceptions of Ethos in ancient Rhetoric», *Speech Monog.* 14 (1953), 55-65.

[276] 1356a11-13.

[277] Cf. respectivamente *Gorg.* 513b; y *Antid.* §§ 276-80.

otros géneros oratorios [278]. A los discursos forenses corresponde, en efecto, discriminar entre las acciones justas y las injustas, convenciendo en cada caso, sea de la inocencia, sea de la culpabilidad del encausado. No obstante, para tal discriminación, y conforme a los criterios que se perfilan en I 10, Aristóteles no sigue la perspectiva del bien y la virtud, que ha servido hasta ahora de fundamento a los *télē* de lo persuasivo, sino que se centra en la «voluntariedad de las acciones» y en el examen de «cuántas y cuáles ⟨son⟩ las tendencias... a cuyo impulso todos cometen injusticia» [279]. El punto que a partir de aquí se considera crucial es, por lo tanto, no el de la calificación de la conducta humana, sino el del análisis de los motivos que la dirigen. Pero tales motivos no se agotan en instancias solamente lógicas: al lado del *logismós* o cálculo racional, Aristóteles cita otras instancias que proceden de elementos fortuitos, como el azar, la naturaleza o la violencia; y también otras, que nacen directamente de elementos psicológicos, como los hábitos, el apetito irascible y los deseos pasionales. Todo ello es analizado en I 10 desde el punto de vista de las partes del alma. Y de este modo, en fin, los argumentos retóricos sobre las acciones justas e injustas se organizan en los términos de una doctrina general de la *causalidad psicológica* [280], que es la que decide ya el resto de las consideraciones sobre la oratoria forense.

[278] No deja de ser sintomática, en efecto, la amplitud con que Aristóteles trata de los discursos forenses, después de haberlos criticado con acerbas palabras en I 1, 1354b23-1355a1. Es muy probable, por ello mismo, que nos encontremos aquí ante un desarrollo muy ampliado de un primitivo núcleo original, que estaría construido conforme al método de los lugares comunes y del que el breve cap. I, 14, con sus gradaciones sobre la gravedad de los delitos, podría constituir tal vez un testimonio intacto. Cf. nuestras nn. 250 y 330 al L. I.

[279] 1368b30.

[280] La expresión es de C. Viano, art. cit., pág. 411. Pero lo fundamental es que el esquema de evolución que la *Retórica* muestra a partir de aquí sigue un camino paralelo al de la evolución en general del pensamiento de Aristóteles, cuya progresiva tendencia a centrar su reflexión sobre el modelo de una 'psicología hilemorfista' ha sido señalado con gran acopio de razones por Nuyens en *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* Lovaina-París, 1948. Volveré a referirme a este dato en el epígr. 10, al fijar la cronología final de la *Retórica.*

Sin duda, una vez más el acceso a este nuevo nivel se fragua en Aristóteles en el marco de inflexiones temáticas concretas, cuya matriz platónica puede rastrearse y cuyas razones últimas estaban ya contenidas, a decir verdad, en la introducción de los *éthē.* Como hemos visto, el coronamiento de la oratoria deliberativa por el análisis de las diferentes clases de *politeíai* se produce en unas coordenadas de análisis en las que el rescate de los valores psicológicos del 'talante' o 'carácter' convive ambiguamente con la preservación de su valor moral como entidad intermedia generada por las leyes y constituciones justas. Pero el criterio de atenencia a la ley no había permanecido estable en el propio Platón, quien había ya contemplado la hipótesis de la posible injusticia de las leyes. A este respecto, si en *Rep.* VIII la conformidad con la ley remite a la *ley común* (no a las leyes positivas), por su parte *Rep.* IX tiende a interpretar esta ley común por analogía con las partes y funciones del alma [281]. Esta posición se concilia en *República* con la doctrina dominante del *êthos* como realidad político-moral. Sin embargo, en *Leyes* ambos puntos de vista se presentan disociados y Platón razona autónomamente sobre la base de «la naturaleza y la virtud del alma». Ante la aporía de la ley injusta —he aquí lo que dice ahora el filósofo— no hay más principio de acción, supuesto el orden del universo, que «la voluntad de cada uno según el estado de su alma» [282].

Este giro del problema traslada evidentemente la cuestión de la justicia al ámbito de la educación del alma y decide, por ello mismo, sobre el valor que Platón asigna a la retórica como *téchnē* auxiliar de la filosofía. Como se lee en *Fedro,* puesto que «la virtud del discurso es conducir a las almas *(psychagogeîn)*», entonces «quien quiera enseñar seriamente retórica deberá describir el alma con toda la exactitud posible» [283]. Sin embargo, es obvio que, para una tal descripción, el margen de ambigüedad

[281] Cf., por ej., respectivamente las argumentaciones que comienzan en *Rep.* VIII 544c ss. y IX 577d ss.

[282] *Ley.* 904b. Pero la argumentación platónica se extiende desde 892a.

[283] *Fedr.* 271a. El razonamiento se prolonga hasta 272b.

del *êthos* platónico lo convierte en una instancia insuficiente y que más bien hay que hacerse cargo de los *estados reales* del alma en su estricta consideración psicológica. Esto quiere decir, pues, que es necesario dar entrada a *todos* los factores causales humanos, así a los *éthē* o caracteres (en su sentido de tendencias estables del psiquismo [284]) como a las *páthē*, a las 'pasiones'. Y tal es exactamente el programa que lleva a cabo Aristóteles en su estudio de la oratoria forense.

Si se prescinde, en efecto, de las causas fortuitas de la acción, lo que mueve la conducta humana es el 'bien' y el 'placer' [285]. La elección del bien, que Aristóteles asimila a lo 'conveniente', es producida por el cálculo racional *(logismós)*, lo que remite la oratoria forense, también en este caso como en el de la oratoria epidíctica, al modelo de la oratoria deliberativa: como —señala el filósofo en *Ét. Nic.* V 1, calcular es lo mismo que deliberar; una operación que pertenece, no a la parte racional-científica del alma, sino a la parte racional-práctica que está ligada a la elección de un fin [286]. Tal fin, en este uso particular de la deliberación, es mantener en equilibrio todos los estados del alma conforme a la naturaleza que le es propia, de donde resulta una perfecta armonía entre el bien y el placer, que engendra la justicia. En cambio, cuando ese equilibrio no existe, cuando se produce una contradicción entre el bien y el placer, el resultado es el vicio *(kakía)* o la falta de control *(akrasía)*, cuya consecuencia es la injusticia. Ambas cosas, pues, tanto la justicia como la injusticia, se mueven ahora en un terreno de causas psicológicas, que pueden determinarse mediante un catálogo de los estados del alma y de sus disposiciones hacia lo justo y lo injusto, tal como minuciosamente lo confecciona Aristóteles en el cap. 12. Y con ello cabe reorganizar la doctrina platónica de la justicia en un sentido que hace por fin posible la discriminación entre los actos justos y los delitos. En el cap. 13, que encara definitivamente este problema, el criterio de la *obediencia a la ley* [287] se mantiene inalterable. Pero puesto que la ley puede ser injusta o no contemplar todos los casos posibles, tal criterio es rectificado por un segundo, que Aristóteles sitúa en la *voluntariedad e intencionalidad de las acciones* [288]. Este nuevo criterio no se desprende de la ley, sino que apela a los motivos psicológicos de los agentes. Y los conflictos entre ambas perspectivas —entre la ley y la intencionalidad— se resuelven mediante un tercer criterio, la equidad, que suple las lagunas o errores de la norma en orden a una recta ponderación de las conductas humanas [289].

El examen que Aristóteles hace de la oratoria judicial es, sin duda, rico en consecuencias. Al centrarse en las opiniones comunes sobre la justicia, el filósofo permanece, desde luego, en el ámbito del *prâgma* de los discursos. Sin embargo, hemos visto ya que las disposiciones del alma en que se generan los actos justos e injustos no pueden afrontarse únicamente desde ese nivel

[284] Cf. nuestra n. 169 al L. II, donde he tratado de fijar el complejo proceso de evolución de la noción de *êthos* hasta llegar a su significado estrictamente psicológico.

[285] 1369b18-21. En realidad, todo el cap. 11 es un largo análisis sobre las causas del placer, lo que muestra la decisión de Aristóteles de situar el análisis dialéctico de la justicia en el marco de la «causalidad psicológica». Esta perspectiva de análisis debía haberla ya establecido Aristóteles en la obra titulada *Perì hedonês*, núm. 66 del catálogo de Diógenes, cuya inclusión en la lista de escritos lógico-dialécticos (igual que sus contiguos, el *Perì hekousíou*, núm. 68, y el *Perì kaloû*, núm. 69) sólo puede querer decir que se trataba de una obra en que el Estagirita fijaría los enunciados correspondientes a las opiniones comunes sobre el placer. Confirma esta hipótesis el que el catálogo cite a continuación un *Protáseis*, núm. 67, que P. Moraux ha interpretado convincentemente como parte del título original, al que habría seccionado Diógenes por un error en la interpretación de la lista: cf. *Listes*, págs. 93-94.

[286] *Loc. cit.* 1139a11. Cf. igualmente *De An.* III 10, 433a.

[287] 1373b1 ss. Aristóteles distingue, conforme a la doctrina platónica, entre la *ley positiva* ('particular') y la *ley común*, privilegiando, igual que Platón, el predominio de esta última.

[288] 1373b25 ss.

[289] 1374a19 ss. Como ha señalado agudamente GADAMER, *Verdad y Método*, ed. cit., págs. 389-90, la equidad o *epieikeía* puede ser interpretada también como un modo de intervención en el ámbito de la justicia de la esfera propia de la deliberación. Con ello el proceso que tiende a identificar a la retórica con el instrumento de las deliberaciones se refuerza una vez más desde esta nueva perspectiva. Véase, *infra*, epígr. 10.

de análisis y que más bien exigen una sistematización global de los elementos emocionales humanos. Pero es palmario que esta perspectiva puede —incluso debe— generalizarse y que a la determinación de las causas psicológicas, por las que los hombres, oyentes virtuales de los discursos, ponen en marcha sus acciones, le cabe jugar un importante papel como fuente de enunciados relativos a las motivaciones psíquicas del auditorio [290]. En realidad, lo que el estudio de la oratoria forense ha venido a demostrar es esto precisamente: el que los factores emocionales no son ajenos —ellos tampoco— al proyecto de una retórica basada en razonamientos y el que, de hecho, *es posible acceder a una descripción objetiva de enunciados subjetivos en los márgenes de una doctrina de la causalidad psicológica.*

A partir de aquí, la consideración de los factores emocionales como un 'remedio' o como un elemento persuasivo auxiliar queda netamente superada y el problema de hacer que, por medio del discurso, «los oyentes estén en una determinada actitud ante el orador» [291] deviene una cuestión intrínseca a la sustancia retórica. Esto significa, pues, que al ámbito del *prâgma* se ha de añadir ahora, no sólo, según sabemos, la persuasión por el talante del orador, sino también la persuasión por las reacciones emocionales del auditorio. En el programa de I 2 la motivación de tales reacciones figura ya, en efecto, como una nueva clase de *písteis* o fuente de enunciados persuasivos: la *pístis dià tôn pathôn* [292]. Y a eso es, en rigor, a lo que se aplica toda la primera parte (caps. 1-17) del libro II: a establecer, en un análisis general de las pasiones y los caracteres, la nómina de enunciados plausibles que corresponden a tal *pístis* y que puedan usarse, en consecuencia, como premisas de razonamientos retóricos.

[290] *Ret.* I 1, 1358a14 ss.: «⟨Se persuade por la disposición de los oyentes⟩ cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso; pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o cuando amamos que cuando odiamos».

[291] *Ret.* II 1, 1377b32; pero compárese el pasaje entero, desde 1377b20.

[292] 1356a14-18.

La incorporación de estos caps. 1-17 del libro II constituye, desde luego, la novedad más destacada que Aristóteles lleva a cabo en su revisión de la *Retórica* académica, a pesar de lo cual estamos muy mal informados sobre las condiciones en que tal incorporación hubo de producirse. El carácter cerrado y autónomo de esta amplia parte de nuestro actual escrito podría hacer pensar que procede de una obra independiente de Aristóteles que muy bien podría identificarse con el *Perì pathôn,* núm. 37 del catálogo de Diógenes. Por los motivos que señalo en la nota 12 al libro II, las razones que da P. Moraux en contra de esta hipótesis no me parecen cogentes. Y, en cambio, se ha de atender al hecho de que Diógenes sitúa esta obra en su lista de escritos lógicos, lo que sólo halla una explicación verosímil si suponemos que en ella eran tratadas las pasiones, igual que en nuestros capítulos, desde un marco de consideraciones dialécticas o retóricas [293].

En cualquier caso, procedan estos capítulos de una obra autónoma o hayan sido redactados para esta ocasión, lo cierto es que Aristóteles se esfuerza en acoplarlos al proyecto general de su *Retórica* mediante una estructuración de la temática según pautas metódicas definidas. En II 1, 1378a23ss. el estudio de los factores emocionales de la persuasión se organiza conforme a un triple criterio, que el filósofo sigue después, de un modo regular, en sus análisis. A saber: el 'estado en que se hallan' *(diakeiménoi)* los sujetos de la pasión; contra quiénes se dirigen o, a la inversa, quiénes la padecen; y por qué asuntos. Estos tres criterios conforman una suerte de tópica global, que, aun si con mucha me-

[293] El catálogo de Diógenes contiene dos títulos sobre las pasiones *(páthē)* dentro de la sección dedicada a las obras lógicas y dialécticas del Estagirita. Además del *Perì pathôn* (núm. 37), recién citado, el núm. 61 menciona un escueto *Páthē* I, que P. Moraux, *Listes,* pág. 92, relaciona con el título siguiente *(Diairetikón,* núm. 62), suponiéndolo, por lo tanto, una ordenación y clasificación de 'pasiones' dentro de «una obra de retórica o de ética». Esto viene a mostrar que Aristóteles ha tratado más de una vez de las pasiones en el marco de sus tratados dialécticos. Ahora bien, en estas coordenadas todavía resulta más verosímil que nuestros caps. II 1-17 se correspondan con el referido núm. 37 de la lista de Diógenes, cuyo título completo *Perì pathôn orgês* hace pensar en una exposición de las pasiones que, como en nuestros capítulos, empezara con el análisis de la ira.

nos trascendencia histórica, cumple el mismo papel que la división del *prâgma* en los tres géneros oratorios y que permite, en todo caso, la integración de la *pístis dià tôn pathôn* en las coordenadas de un sistema único y homogéneo de retórica. Si nuestra reconstrucción de la *Téchne* académica ha sido justa, tendremos que admitir entonces que Aristóteles ha incorporado estos capítulos en su lugar más lógico: es decir —supuesto que concibe ahora los factores emocionales como una nueva fuente de enunciados persuasivos añadida al *prâgma* de los discursos— inmediatamente después de los géneros oratorios y antes del estudio de las pruebas lógicas comunes. Con ello, en fin, la *Retórica* en un libro, que antes hemos identificado con la *Téchne* núm. 79 de Diógenes, se transforma en una *Téchne* en dos libros, en que es posible reconocer ya la situación de la obra que se nos ha transmitido. Y, por lo demás, si el lento progreso de la investigación de Aristóteles ha dejado alguna huella escrita, tal vez podríamos relacionarla con la *Álle Téchne* núm. 80, de la que hablamos, *supra,* en el epígrafe 6.3, si bien ninguna evidencia de la crítica histórica permite garantizar esta hipótesis, para la que los datos de la evolución interna del pensamiento del filósofo constituyen indicios plausibles, pero no suficientes [294].

Así, pues, de un planteamiento de la argumentación retórica sólo atenido al *prâgma,* que obtiene sus pruebas a partir de los asuntos propios del discurso *(dià toû lógou),* hemos pasado a un planteamiento más complejo, que, sin alterar este originario punto de vista, lo amplia hasta proponer tres fuentes de enunciados: el asunto del discurso *(prâgma),* el talante del orador *(êthos)*

[294] La existencia de una *Retórica* intermedia entre los dos períodos de la Academia y el Liceo ha sido rastreada, sin resultados concluyentes, por varios autores. Véase el artículo ya citado de P. Brandes, *The composition and preservation of Aristotle's Rhet.*, pág. 483. Las hipótesis de F. Marx *(op. cit.*, ed. Stark, pág. 56 ss.) sobre los tres cursos de rétorica impartidos por Aristóteles, así como los razonamientos de Gohlke *(Entstehung*, págs. 141 ss.) sobre la existencia de una *Retórica* posterior a los *Analíticos* que él supone perdidos, coinciden —aunque en nada más— en la apreciación de que Aristóteles escribió parte de la obra que conservamos durante el período comprendido entre sus dos estancias atenienses.

y los factores emocionales del auditorio *(éthē* y *páthē).* Es verdad que con la integración de estos elementos subjetivos, Aristóteles no hace sino reincorporar un mecanismo común a toda la tradición retórica [295], que al comienzo había rechazado (y aun sólo relativamente) en nombre de un logicismo estricto. Sin embargo, este hecho admite también otra lectura. En rigor, la ampliación del campo de las *písteis* no supone renuncia alguna a establecer, con carácter de validez general, el canon correspondiente a los razonamientos lógico-retóricos; supone, por el contrario, que Aristóteles ha pasado a concebir la argumentación retórica en forma que permite subsumir metódicamente los factores emocionales de la persuasión en los márgenes estrictos de aquel canon lógico [296].

La retórica lógica deja de presentarse, así, como una alternativa excluyente de la retórica tradicional y, por lo tanto, como un instrumento de la *paideía* filosófica, distinto en todo al de la *paideía* sofista o isocrática. La tradición retórica —sus materiales, sus recursos temáticos, sus fines— queda enteramente asumida en el proyecto ampliado de Aristóteles; pero la situación es que tal retórica, a partir de ahora, va a ser una retórica controlada, *vigilada* [297] por la filosofía. ¿Cómo se integran, pues, las nuevas fuentes de enunciados persuasivos en el modelo de la argumentación retórica? ¿Y cuál es, en suma, este modelo? Estas son las preguntas que nos quedan por responder y con las que cerraremos ya definitivamente nuestro estudio.

[295] Cf. A. Chaignet, *La rhétorique et son histoire,* París, 1888 (reed. Francfort 1982) respectivamente págs. 159-168 *(êthos)* y 172-77 *(páthos).* Las páginas dedicadas a la historia de la retórica (1-71) fijan, por lo demás, exhaustivamente la permanencia de esta tradición.

[296] Cf. las inmediatas consideraciones del epígr. 9 sobre la interpretación del *prâgma, êthos* y *páthos* como fuentes de enunciados 'pertinentes' *(hypárchonta)* del silogismo retórico.

[297] P. Ricoeur, *La metáfora viva,* ed. cit., pág. 21.

9. La revisión analítica de la retórica

La organización de las *písteis* en el triple ámbito que acabamos de delimitar constituye la posición última de Aristóteles sobre este punto y así aparece, en efecto, en el programa y definiciones preliminares de I 2 [298]. Sin embargo, esta estructuración de los materiales retóricos no se reduce a proponer una ampliación del horizonte de las *písteis;* en realidad, presupone y coimplica una nueva técnica de seleccionar enunciados que no sólo desborda la retórica de los lugares comunes, sino que, sobre todo, cifra y pondera la auténtica medida de la evolución de Aristóteles.

Como sabemos, el único método reconocido por la primera *Retórica* para la selección de las proposiciones plausibles era el de los lugares o *tópoi,* de los que se obtenían enunciados generales, *comunes* a todas las materias y no *propios* de ninguna ciencia determinada. Precisamente porque los enunciados propios darían lugar a conclusiones particulares de aquella ciencia o disciplina a la que perteneciesen, es por lo que tales enunciados debían quedar excluidos de la consideración retórica. Ahora bien, sin apartarse —lo que es muy significativo— de este mismo diagnóstico, el cap. I 2 señala, en cambio, que los argumentos retóricos pueden también valerse de estos enunciados o 'especies' propias y, más aún, que «la mayoría de los entimemas se toman de estas especies particulares y propias, mientras que son muy pocos los que se toman de los lugares comunes» [299].

Este planteamiento introduce, desde luego, una profunda modificación respecto del método *ek tópōn* de la selección de enunciados. No obstante —y esto es fundamental, porque cuestiona una de las bases de las lecturas genéticas—, tal modificación no da lugar a dos puntos de vista contradictorios. En el cap. I 4, con el que se inicia el estudio de la oratoria deliberativa, la búsqueda de las proposiciones plausibles es confiada a dos métodos paralelos: el que ya conocemos de los lugares comunes, «a partir de los cuales» *(ex hôn)* se obtienen premisas para los razonamientos de probabilidad; y otro distinto, al que ya me referí en el anterior epígrafe, que fija su atención en las materias «a propósito de las cuales» *(perì hôn)* puede conseguir sus enunciados el retórico [300]. En relación con este último método, Aristóteles indica otra vez —como en I 2— que los argumentos se toman de las mismas especies de que también hacen uso las ciencias particulares; pero aclara ahora que ello es así, no en consideración a su verdad *(alétheia),* sino a su capacidad *(dýnamis)* de ser usadas como *písteis* o clases de enunciados plausibles [301]. Las especies propias no modifican, desde esta perspectiva, la naturaleza de los enunciados retóricos: como en el caso de los lugares que son fuentes de enunciados comunes en tanto que *písteis,* también las especies propias se toman por su valor común como especies de *písteis* y no como enunciados específicos de las ciencias.

[298] 1356a1-19.

[299] 1358a27-28; la argumentación arranca de 1358a11.

Lo que caracteriza al uso retórico de las especies propias es, por consiguiente, el que ellas se asimilan a *tópicos;* es decir, el que, sin dejar de ser *propias,* funcionan al mismo tiempo como *comunes,* por cuanto representan opiniones que todos (o los más) admiten y que sirven, por ello mismo, como criterio de verosimilitud para todos los casos que le son semejantes. Nuestra *Retórica* adopta una terminología muy característica para expresar esta conversión formal de las especies llamándolas, si se trata de atender a su función tópica, *lugares* propios *(ídioi tópoi,* o simplemente *tópoi,* pero no *koinoì tópoi);* y si se trata de atender al carácter general de las proposiciones resultantes, enunciados o premisas *comunes (koinaì protáseis)* [302]. Al abrirse, en suma, a la técnica de seleccionar enunciados según tales especies, Aristóteles no cree

[300] 1360a38-1360b3.

[301] 1359b3-17: «Respecto de aquellas cosas que solemos someter a debate, no es preciso... delimitarlas entre sí *conforme a la verdad (katà tèn alétheian),* puesto que todo esto no es propio del arte retórico (...) Cuanto más se trata de equipar a la dialéctica y a la retórica, no con *facultades (dynámeis),* sino con ciencias, tanto más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza... etc.»

[302] Cf. el análisis de Y. Pelletier, art. cit., III (1981, págs. 62-66).

contradecir —ni ciertamente lo hace— la retórica de los lugares comunes, sino que más bien concibe su nuevo punto de vista como un desarrollo de esta misma. Y, de hecho, como con razón se ha argumentado contra Solmsen, el cap II 22, 1396b3-18 vuelve a referirse a ambas técnicas, presentándolas (aunque con otros referentes) como distintas, pero complementarias.

Como se ve, pues, el paso del método de los lugares al de las especies viene marcado por una profunda unidad funcional: en uno y otro, el criterio clave es el del *uso tópico* de los enunciados persuasivos; y, para los dos también, el fin es proporcionar listas de premisas plausibles que puedan servir de término medio en los razonamientos retóricos. Sin embargo, y aunque esto es sin duda así, la verdad es que las especies no se dejan absorber, de todos modos, en la noción de lugar común y, más todavía, que exigen un orden de consideraciones, para el que Aristóteles reclama un contexto epistemológico distinto. Tal contexto, según declara I 4, 1359-10 (justamente al hilo de la introducción de las especies y de la perspectiva *perì hôn* de análisis), es la 'ciencia analítica' [303]. Y sobre esta base se cierra el ciclo de la revisión de la *Retórica,* dando con ello lugar a una segunda y ya definitiva *téchnē rhētoriké.*

El proceso que desemboca en este estado de cosas puede reconstruirse, en principio, con apreciable certidumbre. Que la génesis de la retórica de las especies se halla vinculada, según he sugerido ya, a las tesis del *Perì léxeos,* parece seguro. Y, en efecto, lo que Aristóteles ha comprendido en su análisis sobre la *léxis* es que no hay que esperar a obtener enunciados persuasivos por la vía de los lugares comunes, es decir, por la comprobación del uso común de las proposiciones conforme a la propiedad de ciertos conceptos lógicos generales. En realidad, este método requiere usarse muy pocas veces, por cuanto el examen de la 'expresión adecuada' demuestra que existen proposiciones de cierta clase que implican —o contienen— tópicos particulares y que pueden funcionar, en consecuencia, como lugares comunes. Junto a la *propiedad* que acompaña a ciertas nociones generales, desde las que se seleccionan enunciados persuasivos, es posible referirse, así pues, a la *propiedad* que poseen ciertas *especies de proposiciones,* que forman igualmente, pero ahora en sí mismas, enunciados persuasivos.

[303] La misma apelación se halla en I 2, 1356b10; 1357a29-30; y 1357b24-25, párrafos éstos en los que además se cita explícitamente a los *Analíticos,* lo que demuestra que se hallaban ya redactados, del todo o en parte. Sobre los problemas que acarrean estas citas, véase luego n. 308.

Desde este punto de vista se comprende bien por qué Aristóteles dice que la mayoría de los entimemas se toman de las especies propias y no de los lugares. Las especies dotadas de aquella propiedad son, efectivamente, mucho más numerosas y pueden fijarse con mucha sencillez, sea por experiencia, sea por la praxis de la tradición oratoria. Si el caso de que se trata se ajusta al uso de algunas de estas especies, al orador experto le bastará con acudir a ellas, sin tener que realizar las operaciones lógicas correspondientes a la técnica de los lugares comunes [304]. Pero

[304] Este es el sentido en que R. BARTHES, *La antigua retórica,* ed cit., págs. 56-58 distingue entre dos concepciones de la Tópica retórica. Según la primera, que coincide con el método de los lugares comunes, la Tópica aparece como una *red:* «para encontrar argumentos, el orador 'pasea' su tema a lo largo de una red de formas vacías; del contacto del tema con cada agujero (con cada 'lugar') de la red (de la Tópica) surge una idea posible, una premisa de entimema». Según la segunda concepción, que coincide con el método de los enunciados, la Tópica se formula, en cambio, como una *reserva* de proposiones, como «una tabla de temas de los que se habla comúnmente» y que constituyen «fragmentos arrancables, movilizables y transportables» para cada ocasión que se precise. Este segundo sentido implica la catalogación y, por así decirlo, almacenaje de cuantos enunciados-tópicos puedan ser útiles al orador, al modo como, en efecto, leemos en la mayor parte de los capítulos de nuestra *Retórica.* Tal almacenaje no puede trascender el carácter contingente de dichos enunciados, sólo aprovechables en la medida en que, por la facilidad de su memorización, permiten al orador argumentar deprisa o no verse acorralado por los argumentos del contrario. Sin embargo, es fácil comprender la tendencia de dichos enunciados a reificarse y a convertirse en un cuadro fijo de referencias obligatorias, hasta llegar a conformar —por decirlo otra vez con Barthes— «los elementos de una combinatoria sintagmática», entendida como «reserva completa» de argumentaciones convincentes. Esta reificación del método de los enunciados es la que finalmente triunfó a través de la retórica romana y medieval, hasta el definitivo agostamiento de la retórica como arte; pero es obvio

es palmario que, con esto, se pasa de una *retórica general,* que pone lo convincente en las propiedades del uso lógico-dialéctico de determinadas nociones formales, a una *retórica especializada,* que cifra lo convincente en las propiedades características de ciertos ámbitos y clases de enunciados que forman el universo de lo persuasivo. Es a esta retórica especializada —a esta demarcación del universo persuasivo— a la que se ajusta la perspectiva de análisis según las materias «sobre las que» *(perì hôn)* se dicen los argumentos retóricos. Y, por su parte, es a la determinación de tales materias, o ámbitos de enunciados, a lo que responde la reorganización de la retórica según las tres clases de *písteis.*

En el marco de esta retórica especializada, Aristóteles analiza la 'propiedad' persuasiva de las especies en unos términos que reproducen ya la doctrina de los *Analíticos.* En el cap. II 22 (1396a3 ss.), al tratar de las premisas que sirven de término medio en los entimemas, el filósofo las define señalando que han de contar con los elementos que son 'pertinentes' *(hypárchonta,* es decir, que le pertenecen o que le están ligados como caracteres suyos) [305] al asunto de que se trata. Esta noción está tomada de *Anal. Pr.* I 30, 46a3ss., donde, en efecto, la sustancia de todos los razonamientos se sitúa en el hallazgo de estos *hypárchonta:* «la vía a seguir en todos los silogismos es la misma, así en

que no es éste el modo como presenta el problema Aristóteles, para quien, como enseguida analizo, los enunciados proporcionan en todo caso no más que términos medios para los silogismos de probabilidad, en los márgenes de lo que podría definirse como una lógica de la decisión. Véase sobre este punto lo que señalaré, *infra,* en el epígr. 10.

[305] El sentido más primario de *hypárchein* es meramente 'darse', siendo entonces *hypárchon* 'lo que se da' (en una noción o argumento): así lo traduce M. Candel, en su traducción, revisada por mí, del *Órganon* de Aristóteles, 2 vols., Madrid, Gredos, 1982 y 1988. Sin embargo, se debe notar que este 'darse' sólo es relevante para el uso lógico de la noción cuando lo que 'se da' le pertenece a ella de suyo, como aquello que la caracteriza o define. Así, en el primer caso constatado en que Aristóteles utiliza el término (en *Tóp.* II 1, antes de su tematización estricta en *Anal. Pr.* I 30), el filósofo escribe: *ei gàr zóiōi hypárchei tinì eînai, zôión esti,* o sea, «si le pertenece (o corresponde de suyo, no simplemente si se da) a algo ser un animal, es un animal» (109a16).

filosofía como en cualquier arte o ciencia. Es preciso buscar para uno y otro término *(i. e.,* para el sujeto y el predicado de las premisas) los atributos que le pertenecen y las materias a las que se pueden aplicar esos atributos (...). Por lo tanto, desde el momento en que comprendemos *qué elementos son pertinentes (hypárchonta) a una materia determinada,* inmediatamente nos es posible hacer sus demostraciones».

Vista a esta luz, la estructura del razonamiento retórico, como determinación de la relación de probabilidad que une a dos proposiciones dadas a través de una tercera que sirve de término medio, no se modifica en absoluto; pero la búsqueda de ese término medio se hace depender ahora de la determinación de aquellas materias que suministran —o, si se prefiere al contrario, que contienen— los 'elementos pertinentes' de la persuasión. Tales materias son, de suyo, las que delimitan las tres clases de *písteis,* en las que, por las razones que lentamente ha ido descubriendo Aristóteles, se hallan los elementos pertinentes conformadores de la propiedad persuasiva de las especies. Ahora bien, con esto, la retórica pierde la indeterminación propia de los lugares comunes, adscribiéndose a un campo temático concreto que la constituye como un saber, como una *téchne* particular. La retórica puramente formal se convierte en un *arte específico,* en un dominio de *conocimientos materiales.* Y de este modo, en fin, de una concepción de la retórica como *antístrofa* de la dialéctica, cuyos silogismos se construyen a partir de cualesquiera premisas «tomadas de tantos modos cuantos se toma la proposición», se pasa —según la gráfica fórmula de I 2, 1356a25-26— a una concepción de la retórica como un «esqueje» *(paraphyés),* como una rama autónoma de la dialéctica, que sólo puede ejercitarla «quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y posee un conocimiento teórico *(theorêsai)* de los caracteres, las virtudes y las pasiones» [306].

[306] Véase, para un análisis del término *paraphyés,* nuestra n. 38 al L. I. La evolución del punto de vista aristotélico respecto de la concepción de la retórica como *antístrofa* de la dialéctica refuta sin lugar a dudas la hipótesis de Kantelhardt, consignada más arriba (epígr. 4 y n. 103), sobre que las líneas con que comienza la *Retórica* (1354a1-10) sean un añadido tardío al cuerpo del cap. I 1.

Esta reinterpretación analítica, en los márgenes de una retórica especializada, supone el mayor esfuerzo que ha realizado Aristóteles por precisar y acreditar científicamente a la *Téchne rhetoriké.* Mediante una extensión del punto de vista de los *hypárchonta,* el filósofo ha intentado, en efecto, sistematizar toda la doctrina de las proposiciones retóricas, interpretando los lugares como 'elementos pertinentes' de los enunciados persuasivos. Esta sistematización es el núcleo del cap. I 2 y muestra que Aristóteles ha rectificado definitivamente el marco epistemológico de *Tópicos* (que nosotros analizamos, *supra,* en el epígrafe 3) en favor de una doctrina general de la probabilidad en términos analíticos.

La definición de retórica, con que se inicia dicho cap. I 2, parte ya de su relación con el sistema y los principios lógicos de la *epistéme,* presentándola como la facultad de teorizar, de establecer especulativamente *(theorêsai),* cuanto en cada caso o materia es adecuado para persuadir [307]. Ahora bien, en este contexto, lo mismo si los enunciados proceden de lugares comunes que si comportan especies, todos ellos se analizan ahora como 'probabilidades' *(eikós)* o 'signos' *(semeîa).* Las 'probabilidades' se definen, siguiendo a *Anal. Pr.* I 8, 29b13 y I 13, 32a5, como lo que sucede «la mayoría de las veces» *(hôs epì tò polý),* lo que, aun calificando el caso meramente como posible, lo sitúa, no obstante, en un orden regular de frecuencia, que presupone una implicación de lo general a lo particular. En cuanto a los 'signos', y otra vez conforme a *Anal. Pr.* II 27, 70a7-9, constituyen una relación entre dos hechos, que puede adoptar la forma de una implicación de lo general a lo particular o de lo particular a lo general [308]. Cabe que esta relación sea necesaria, con lo que

[307] I 2, 1355b25.

[308] La interpretación de las *písteis* retóricas como 'probabilidades' presupone que Aristóteles ha elaborado ya, en la época en que escribe *Ret.* I 2, su doctrina del silogismo de premisas modales. Tal doctrina, de la que se ocupa *Anal. Pr.* I, es paralela, pero independiente, de la que explica los enunciados dialécticos como 'signos', que, por su parte, Aristóteles formula en *Anal. Post.* II, precisamente en el marco de su análisis sobre el entimema y el ejemplo retórico. A tenor de esto, podría pensarse —como quiere GOHLKE, *Entstehung,* págs. 116-17— que Aristóteles ha elaborado primero, en *Ret.* I 2, su doctrina de los signos, la cual habría desarrollado después en *Anal. Post.;* que luego ha fundamentado tal doctrina, en *Anal. Pr.,* remitiéndola al ámbito de la posibilidad y de los silogismos modales; y que finalmente ha corregido el texto de *Ret.* I 2, añadiendo a la doctrina de los signos la interpretación de los enunciados retóricos como probabilidades. En esa hipótesis, habría que pensar que *Ret.* I 2 es anterior, al menos, a *Anal. Pr.* I, y que el párrafo de 1357a23-30 constituye entonces un añadido al cuerpo de nuestro capítulo. Sin embargo, todo esto resulta muy artificial. Es seguro, desde luego, que Aristóteles ha elaborado separadamente sus doctrinas de los signos y de las probabilidades, como muestra la compleja redacción de los *Analíticos.* Pero del hecho de que *Retórica* presente ambas doctrinas una al lado de otra, perfectamente integradas por su común relación al modo de la posibilidad, parece desprenderse más bien que *Ret.* I 2 implica la existencia de *Anal. Pr.* y *Post.,* cuya doble doctrina de los signos y las probabilidades viene así a unificar y sintetizar. Véase sobre toda esta cuestión el estudio de F. MADDEN, «Aristotle's treatment of probability and signs», *Philos. of Science* 24 (1957), 167-72.

el signo —que entonces recibe el nombre de «argumento concluyente» *(tekmérion)*— resulta irrefutable y proporciona demostraciones apodícticas a la retórica [309]; pero más a menudo se trata de una relación sólo probable, lo que reduce también al signo a un orden de frecuencia según lo que sucede «la mayoría de las veces» [310]. En las notas 58, 59 y 60 del libro I he analizado más en detalle estas nociones. Pero lo que importa es que, con esta interpretación y regularización de los enunciados retóricos, la doctrina de *Tópicos,* que encara lo probable siempre en el marco social de las opiniones comunes —es decir, que entiende lo 'probable' como lo 'plausible'—, halla ahora una fundamentación lógico-ontológica en modos objetivos de la probabilidad real.

Esta presentación del problema es ciertamente decisiva y permite comprender el modo como el cap. I 2 reorganiza el conjunto íntegro de la *Retórica* en la forma en que la conocemos hoy. Aristóteles comienza por distinguir entre *písteis éntechnoi,* suceptibles de arte, y *písteis átechnoi,* ya fijadas de antemano y sobre las que, por ende, nada tiene que descubrir el orador [311]. Estas

[309] I 2, 1357b4-10.

[310] I 2, 1357b11-14 (relación de lo individual a lo universal) y 18-22 (relación de lo universal a lo individual).

[311] I 2, 1355b35-39.

písteis no-técnicas (el contenido de las leyes, la prueba testifical, los contratos, las confesiones bajo tortura y los juramentos) sólo tienen sentido con referencia al *prâgma* de los discursos —y casi únicamente de los discursos forenses—, razón por la cual el filósofo coloca su estudio al término de su análisis sobre los géneros oratorios, en el cap. I 15, final del libro I. De esta división por el carácter técnico o no-técnico de las pruebas no se infiere, así pues, nada sobre el despliegue general de los materiales retóricos y, en realidad, la verdadera organización de los enunciados es la que introducen las tres clases de *písteis,* que son las que conforman el universo de lo persuasivo [312].

Aristóteles ordena ese universo en dos grandes secciones: la de los enunciados *objetivos*, que recoge —con los grandes cambios que hemos analizado antes— la retórica de los géneros oratorios y que trata, efectivamente, del asunto o *prâgma* de los discursos (caps. I 3-15); y la de los enunciados *subjetivos,* toda ella, como sabemos, de nueva planta y que fija el uso, asimismo en los discursos, de los factores emocionales de la persuasión (caps. II 1-17). Es todo este universo el que queda ahora interpretado como conjunto de 'probabilidades' y 'signos' y al que corresponde, por consiguiente, el fundamento lógico-ontológico a que se refiere la concepción analítica de la probabilidad. Por su parte, dicho fundamento adopta la forma de una tópica —una *Topica maior,* según la terminología de A. Russo [313], que nosotros hemos adoptado también—, que determina las *regiones ontológicas* en que se verifican los modos de la probabilidad real. Y tales regiones son lo posible y lo imposible, los hechos y la cantidad o magnitud.

Aristóteles coloca esta *Topica maior* en su lugar más lógico, o sea, en el cap. II 19, al término de su estudio de los enunciados retóricos y tras la breve transición del cap. II 18. Sin embargo,

[312] El propio Aristóteles fija claramente su posición, cuando, inmediatamente después de referirse a la división de las pruebas *éntechnoi/átechnoi,* escribe: «de entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies», tras de lo cual introduce el *êthos,* el *páthos y el lógos* (cf. I 2, 1356a1-4).

[313] A. Russo, *La filosofia della Retorica,* ed. cit., págs. 81 ss.

el referido II 19 se mantiene en todo momento en la óptica de los géneros oratorios [314] y no alude a la concepción de los enunciados como 'probabilidades' y 'signos'. La relación de la *Topica maior* con estos últimos se halla justificada, no obstante, en el párrafo de 1359a6-29, con que se cierra I 3, y que es, sin duda, una interpolación del filósofo, puesta aquí para homogeneizar este capítulo con las conclusiones de I 2. Esto demuestra que Aristóteles ha mantenido durante mucho tiempo una vacilación fundamental en torno a los enunciados emocionales (subjetivos), sólo resuelta, según hemos visto, cuando ha hallado para ellos un modo de *descripción objetiva;* esto es, cuando ha incorporado el modelo de la «causalidad psicológica» como un instrumento *technikós* de la retórica. Probablemente por esto, el cap. II 19 pertenezca a esta etapa intermedia (a la que, como sabemos, pertenece también, en parte, el cap. II 18), en la que los factores psicológicos, ya admitidos como instancias de análisis del *prâgma,* no han sido introducidos todavía como auténticos enunciados retóricos. Al producirse la sistematización analítica de la *Retórica,* Aristóteles no ha hecho, por tanto, sino interpretar la *Topica maior* en el sentido de una *Topica del fundamento,* extendiendo su campo de aplicación a todas las probabilidades y signos [315]. Y eso es justamente lo que se lee en el citado párrafo final del cap. I 3. De lo que se trata, según este importante pasaje, es de disponer de un instrumento de control que determine

[314] El cap. II, 19 es, en efecto, una prolongación estricta del párrafo con que concluye II 18 (91b22-92a7), cuyo carácter antiguo, como ya sabemos, parece fuera de duda. En estas coordenadas, la función de la *Topica maior* se organiza aludiendo a que «dado que para cada *géneros de discurso* había un fin distinto (...) queda por tratar de los lugares comunes a los tres géneros», que son la posibilidad, los hechos y la magnitud. Esta presentación del problema, que expresa el primer planteamiento de Aristóteles, no resulta alterado por la nueva interpretación de los enunciados retóricos como probabilidades o signos, puesto que para el filósofo, tanto desde esta perspectiva como desde la de los géneros oratorios, el fundamento del uso retórico de los enunciados se halla igualmente en su circunscripción al ámbito de lo posible, lo fáctico o la comparación de la cantidad.

[315] Véase a propósito de esta *Topica maior* nuestras nn. 219, 220, 231 y 240 al L. II, así como las nn. 80-82 y 158 al L. I.

los límites de la persuasión —de lo plausible— con referencia a la cuota de verdad —a la probabilidad objetiva— de las proposiciones retóricas [316]. El orden metafísico sobre el que se asienta el fenómeno de lo retórico se traduce, así, por medio de la *Topica maior,* en un sistema estructurado de lugares lógicos, que establecen «condiciones que son absolutamente comunes» [317] a todos los enunciados persuasivos: todos, en efecto, o bien han de referir a algo posible, o bien han de poder reducirse a hechos, o bien han de determinar la cantidad (la magnitud) que corresponde a un atributo en relación con otro. Ningún argumento puede, ciertamente, traspasar estas condiciones; pero también, a la inversa, todos los argumentos pueden disponerse como derivados de ellas, puesto que de ellas reciben su objetividad las probabilidades y los signos.

Con el desarrollo de esta *Topica del fundamento,* en cuanto que corona el universo de las *písteis* interpretadas como probabilidades y signos, concluye la retórica de los enunciados. A Aristóteles no le queda ya más que establecer el canon de la prueba lógica, que es lo que ocupa los caps. 20-26, finales del libro II. Si se compara con el modelo de la primera *Retórica,* las novedades que ofrecen estos capítulos —los más recientes, sin duda, junto con I 2— son considerables. Frente a la división en tres clases de razonamientos, cada uno referido a un género oratorio particular —el entimema, a la oratoria judicial; el ejemplo, a la deliberativa; la amplificación, a la epidíctica—, el programa de I 2 ofrece un cuadro mucho más simple. La amplificación ha desaparecido ya como prueba lógica, reinterpretada como lugar de la magnitud dentro de la *Topica maior,* o reducida, en cuanto razonamiento, al entimema [318]. Y en lo que se refiere a este último y al ejemplo, asimismo desligados de su relación a géneros oratorios particulares, aparecen ahora respectivamente como deducción e inducción retóricas, en estricto paralelismo con *An. Pr.* II 23, 68b13 ss., y *An. Post.* I 18, 31a40, para quienes estos dos modos de razonamiento son los únicos existentes [319].

Al especializar el arte retórico, aplicándolo, como una *téchnē* particular a un ámbito específico de materias, Aristóteles ha tendido a distinguir los razonamientos dialécticos de los retóricos. El 'ejemplo' *(parádeigma)* —del que se ocupa I 2, 1357b25-36 y, de un modo sistemático II 20— se presenta, así, como paralelo a la inducción dialéctica, pero su definición sigue más las de *An. Pr.* II 23, 66b15 ss., y II 24, 68b38 ss., que la de *Tóp.* I 12, 105a13-19, en el sentido de que trata más de establecer un nexo persuasivo mediante una relación de semejanza (de la parte con la parte) que no un enunciado general a partir de enunciados particulares. Desde este punto de vista (y como señalo en la n. 63 al libro I), el ejemplo constituye una *regla general plausible* y se diferencia de la inducción por lo que razona *An. Pr.* II 24, es decir, porque, mientras que la inducción «no enlaza la conclusión con el término menor..., el ejemplo sí los enlaza» [320]. Por su parte, entre el ejemplo y el entimema, Aristóteles sitúa —en el cap. II 22— un estudio sobre las 'máximas' *(gnômai);* pero las reduce, en cuanto que prueba lógica, a entimemas abreviados [321]. Y en lo que atañe al 'entimema' mismo *(enthýmema)* —al que se refiere, en particular, I 2, 1358a1-9, y el cap. II 22—, el filósofo lo distingue claramente del silogismo dialéctico, vincu-

[316] I 3, 1359a6-26. Sobre el carácter evidentemente añadido de este pasaje, véase la n. 78 al L. I.

[317] La expresión es de W. H. GRIMALDI, *Commentary (Appendix),* ed. cit., pág. 349.

[318] Cf. respectivamente I 6, 1363b5-13 y II 19, 1393a9-19, para la interpretación de la amplificación como tópico de la magnitud; y II 26, 1403a19-21, para su interpretación como entimema.

[319] Cf. la misma clasificación de los razonamientos en *Et. Nic.* VI 3, 1139b25.

[320] *Anal. Pr.* II 24, 69a17-19. Sobre el ejemplo retórico *(parádeigma),* el estudio fundamental sigue siendo el de K. ALLEWELL, *Über das rhetorische 'Paradeigma',* Leipzig, 1913. Cf. también A. BLUMENTHAL, «Typos und Paradeigma», *Hermes* 63 (1928), 391-424; y, más recientemente, G. HAUSER, «The Example in Aristotle's *Rhetoric:* bifurcation or contradiction», *Philos. Rhet.* 1 (1968), 78-90.

[321] «Así como el entimema es un silogismo sobre cosas de esta clase *(i. e.,* sobre «las que se refieren a acciones» y son «susceptibles de elección o rechazo»), resultará así que las conclusiones y principios de los entimemas, si se prescinde del propio silogismo, son sobre poco más o menos máximas» (II 21, 1394a26-28).

lándolo a un modelo singularizado del silogismo, cuyas figuras son las que analiza *An. Pr.* II 27, 70a10-b30 [322].

La evolución de la doctrina del entimema es particularmente importante y cumple el papel más destacado en la conversión analítica de la *Retórica*. Como ya sabemos, la especialización del arte retórico presupone la fijación de un material temático que comporta los 'elementos pertinentes' —los elementos que le pertenecen de suyo— al universo de las proposiciones persuasivas. El párrafo de II 23, 1396b32-35, insiste una vez más en que los lugares relativos a los géneros oratorios, a las pasiones y a los caracteres son los 'pertinentes' *(hypárchonta)* a aquellos enunciados que han de servir de premisas en los razonamientos retóricos. Ahora bien, por contraste con la primera *Retórica*, para la que las inferencias propias de los entimemas, en virtud de su valor *antistrófico*, no podrían distinguirse de las inferencias dialécticas en general, Aristóteles piensa ahora que a aquella especialización de los enunciados debe corresponder una especialización paralela de la clase de inferencias que son específicamente retóricas. Esto permite fijar con bastante claridad cuál es, al término de su recorrido histórico, el punto de vista de Aristóteles.

El entimema no es, ciertamente, un «silogismo truncado», es decir, con falta de alguna premisa o de la conclusión: tal doctrina tradicional (sistemáticamente sostenida por la retórica peripatética y romana [323], pero que en la *Retórica* aparece sólo en el sentido de que el entimema puede presentarse bajo diferentes formas de *(léxis)* no es, en realidad, aristotélica y no se halla acreditada en el moroso análisis de *An. Pr.* II 27. El entimema es, al contrario, un verdadero silogismo dialéctico, un silogismo —por usar una vez más la fórmula analítica— de 'probabilidades' y 'signos', cuyas conclusiones son sólo probables y muy pocas veces necesarias. Lo que distingue, pues, a los silogismos dialécticos de los retóricos es que estos últimos seleccionan, de entre el indefinido número de inferencias probables, aquellas que comportan, además, específicamente la *persuasión*. Sus conclusiones, como sus enunciados, tienen el mismo grado de generalidad que las conclusiones y enunciados dialécticos, de modo que, en este sentido, retórica y dialéctica son «semejantes»; pero el aislamiento de las inferencias que corresponden en particular al campo de las *písteis*, hace de la retórica, como ya sabemos, una «parte» autónoma de la dialéctica, a la que ha de exigirse la determinación de los tipos de relaciones formales que configuran el «sistema lógico de lo convincente». Y esta posición, que es la que fija I 2, 1356b31, es también, en efecto, la que Aristóteles desarrolla en los caps. II 23-24.

[322] Vid. sobre el entimema nuestra n. 16 al L. I. La bibliografía sobre este punto es particularmente rica: los principales estudios me parecen ser los de C. SEATON, «The aristotelian Enthymeme», *Class. Rev.* 18 (1914), 113-19; LL. BITZER, «Aristotle's Enthymeme revisited», *Quart. Journ. of Speech* 45 (1959), 399-408; W. H. GRIMALDI, *The Enthymeme in Aristotle's Rhetoric*, tesis, Princeton, 1955; G. L. CRONKHITE, «The Enthymeme in deductive rhetorical argument», *West. Speech* 30 (1966), 129-134; y, en fin, el libro ya citado de J. SPRUTE, *Die Enthymementheorie der Arist. Rhetorik*, Gotinga, 1982.

[323] Cf. para los principales episodios de esta tradición, así como para los argumentos en contra de esta interpretación del entimema, nuestra n. 54 al L. I. Véase asimismo la n. 280 al L. II.

La estructura de estos capítulos es, sin duda, peculiar en el conjunto de la obra. Por las razones que señalo en la n. 302 al libro II, parece que constituyen un tratado independiente —a mi juicio, los *Enthymémata rhetoriká* (D. L. 84), más bien que los *Enthymemátōn diairéseis* (D. L. 86)—, que vendría a sustituir en este punto al primitivo o primitivos capítulos en que Aristóteles habría analizado las inferencias retóricas en la óptica del modelo *ek tópōn*. En cualquier caso, la sustancia de estos capítulos no puede diferir mucho de aquellos otros de la primera *Retórica* que vienen a sustituir. Sabemos ya, efectivamente, que los lugares comunes funcionan, no sólo como un método de seleccionar enunciados, sino también como un método de fijar clases de inferencias y de discriminar las válidas de las aparentes. Ahora bien, la nueva *Retórica* no modifica este punto de vista, sino que se remite de un modo explícito a los «lugares comunes de los entimemas» en el marco de una «tópica» [324]. El motivo de la incor-

[324] Una *Topica minor*, según la expresión de RUSSO *(op. cit.*, pág. 111), también

poración de estos capítulos (y del presunto desplazamiento de los originales) no puede haber sido otro, en consecuencia, que el deseo de Aristóteles de dar entrada a sus nuevas investigaciones lógicas, sistematizando, conforme a los modelos analíticos, las clases de inferencias que son propias de los entimemas demostrativos (en el marco de la probabilidad) y las que corresponden a los entimemas aparentes [325]. Esta sistematización, que es paralela a la que conocen los libros más tardíos de *Tópicos* (y a *Refutaciones sofísticas,* en lo que se refiere a los entimemas aparentes), se corona con un estudio particular sobre los diversos medios de refutación, que sigue, en su esquema general, el análisis de *An. Pr.* II 26. Y de este modo, en fin, la *Retórica* analítica concluye estructurando un universo formal, al que corresponden, ciertamente, verdades sólo probables, pero también instrumentos para descubrir y evitar las falsedades y falacias que pueblan el mundo de la persuasión.

10. Retórica y filosofía práctica. Conclusión

La composición definitiva de la *Retórica* —que se nos ha transmitido, con sus adiciones y transformaciones, y ya con los tres libros de que consta— debió tener lugar en los primeros años de la segunda estancia de Aristóteles en Atenas (a partir del 335), coincidiendo con la reanudación de las actividades docentes del filósofo en el seno del Liceo. Es verdad que las referencias cronológicas que contiene nuestra obra , aparte de confusas, no nos

seguida por nosotros; es decir, una tópica, no de los «lugares absolutamente comunes», sino de los «lugares específicos» propios de las inferencias retóricas.

[325] Es decir, como señalo en la n. 401 al L. II, de los entimemas lógicamente falsos (o falaces), pero no ajenos a la persuasión, que el orador debe conocer para prevenirse de ellos. La atención a los entimemas aparentes concuerda más estrictamente con la finalidad básicamente confutativa que Aristóteles otorga a la dialéctica. De ahí los paralelismos de este cap. II 25 con los de *Ref. sof.*, que el filósofo no ha debido de sentir la necesidad de modificar.

llevan más allá del 338. La mención de Diopites, en II 8, 1386a14, propondría una fecha posterior al 340, si se tratase del mismo general a quien Desmóstenes cita todavía como vivo en *Filípica III* y en *Del Quersoneso;* pero no hay certidumbre de que se trate de este personaje [326]. Lo mismo hay que decir de la no más que verosímil alusión de II 23, 1399b12, al discurso pseudodemosténico *De los acuerdos con Alejandro* (336/35), que Düring tiene por segura; lo cierto es que ni el contenido del discurso concuerda con lo que dice aquí Aristóteles, ni las palabras del escoliasta parecen referirse al pacto con Corinto, sino a un discurso contra Filipo, lo que haría remontar la fecha, como señala Dufour, al 338 [327]. Y en cuanto al pasaje de II 23, 1397b31, que se hace eco de la negativa —esta vez bien acreditada— de los tebanos a dejar pasar a Filipo por su territorio, el hecho sucedió bajo el arcontado de Lisimáquides, en el 339/38.

Estas fechas proporcionan únicamente un término *post quem,* sin que se halle en nuestra obra un solo término *ante quem* que permita precisarlas [328]. No obstante, las lagunas de la cronología explícita pueden hasta cierto punto reducirse por medio de la comparación entre los escritos de Aristóteles. Las relaciones entre la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco* son poco concluyentes, puesto que ambas obras se presuponen entre sí. En cambio, las citas

[326] Cf. los principales argumentos a favor y en contra de esta atribución en nuestra n. 126 al L. II.

[327] M. Dufour, *Aristote. Rhétorique,* I, París, (1938), *Introd.*, pág. 15. He aquí las palabras del escoliasta: «Filipo urgía a los atenienses a que hicieran la paz con él y con los demás Estados. Pero Demóstenes, tomando el partido opuesto, dijo que participar en la paz común con Filipo era, tanto para nosotros como para las demás ciudades, someterse a las presiones de Filipo» *(apud.* Rabe, pág. 140). Véase, sobre todo este asunto, nuestra n. 366 al L. II.

[328] Salvo que se entienda la alusión a la conquista de Egipto por el rey persa (II 20, 1393a33) en el sentido que propone Zürcher, *Aristoteles Werk und Geist,* Paderborn, 1952, pág. 279; es decir, como una alusión al ataque de Antígono contra Egipto. Como tal acontecimiento tuvo lugar en el 329, con posterioridad a la muerte de Aristóteles, el pasaje entero constituiría una interpolación, debida, a juicio de Zürcher, a Teofrasto. Pero esto es muy poco verosímil, dado que Aristóteles puede estar refiriéndose aquí al ataque de Artajerjes Ocos, tras la rebelión de Egipto, en el 350, contra el yugo persa. Cf. n. 244 al L. II.

y argumentos que hemos estudiado en el anterior epígrafe muestran con claridad que la última redacción de la *Retórica* es posterior a los *Analíticos* [329]. Por su parte, el recurso a la «causalidad psicológica», en la forma en que aparece en nuestro texto, se acerca mucho, aunque todavía con inmadurez, al modelo de análisis de la «psicología hilemorfista», con el que, según Nuyens, concluye el itinerario intelectual de Aristóteles [330]. Y si a esto se añade, en fin, lo que antes hemos dicho sobre las seguras relaciones entre nuestra *Retórica* y las actividades docentes del Liceo (en particular la ya mencionada alusión de II 7, 1385a18, sobre «uno que dio la estera en el Liceo» [331]), la consecuencia no puede ser sino la que ya he adelantado; esto es, que el texto final de nuestra obra debió concluirlo el filósofo al principio de su segunda estancia ateniense, más o menos entre el 335 y 330.

No hay duda de que Aristóteles se encontró una Atenas distinta de la que él había dejado y de que él mismo debía sentirse también muy diferente. En los últimos años de su permanencia en la Academia, los tiempos habían sido, pese a todas las dificultades, bonancibles. La constitución moderada de Trasibulo, con su vuelta a la moral tradicional y a la legislación «de los padres», había proporcionado una paz duradera en la que las disputas ideológicas adoptaron en todo momento un tono teórico sin agrios compromisos políticos o conmociones sociales. La primera *Retórica* respondía muy bien a este clima: como sabemos, se trataba de fijar un modelo de *paideía* que, aun si en el marco de lo plausible y lo contingente, ofreciese la posibilidad de enjuiciar las conductas de los hombres, considerándolas como instancias estables sujetas a calificación moral. Después de Queronea y de las rigurosas condiciones de la alianza con Filipo, la Atenas que encontraba ahora Aristóteles era, en cambio, una ciudad cercada por problemas ingentes, insegura de su propia supervivencia y sometida otra vez a la crispación de las banderías políticas. Era

[329] Añádase lo que he dicho, *supra*, en n. 308.

[330] Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, París, 1948, espec. págs. 51-54.

[331] Vid. *supra*, pág. 23, así como n. 159.

imposible marginarse de esta atmósfera que implicaba al cuerpo social entero. Pero, más aún, tal atmósfera urgía a poner de nuevo el problema de la *paideía* en el centro de las preocupaciones filosóficas, y ahora en una perspectiva dramática.

Hay que tomar en consideración este estado de cosas para comprender las causas por las que la retórica debió constituir una de las primeras actividades de Aristóteles, nada más fundar el Liceo, y, sobre todo, para hacerse cargo del giro que imprimió a sus planteamientos en el horizonte de la situación ateniense. Este giro preside, en realidad, la definitiva incorporación del modelo de la «causalidad psicológica» y la subsiguiente especialización de la retórica con respecto a la dialéctica. En I 2, 1357a1, Aristóteles razona esta especialización diciendo que «la dialéctica concluye sus silogismos a partir de lo que requiere razonamientos y la retórica a partir de lo que se acostumbre a deliberar». Ahora bien, si este punto de vista culmina el proceso por el que, según hemos constatado, la retórica ha ido acomodándose al paradigma de la oratoria deliberativa, por su parte tal proceso no hace más que incidir en el esquema de evolución seguido en general por la filosofía práctica de Aristóteles. El estatuto ontológico que corresponde a la retórica es el de lo meramente posible, sobre el que se asientan los argumentos de la probabilidad. Pero lo posible, el *dynatón,* es lo que puede ser o no ser o ser de dos o más maneras [332]. De esta región óntica caben conocimientos, verosimilitudes más ciertas que sus contrarias; pero la deliberación introduce además un factor nuevo: el de la intervención sobre las posibilidades, el de su resolución en uno u otro sentido por un acto humano, el de la conversión, en fin, de lo *posible* en lo *agible* [333]. Este es el ámbito de la *phrónesis,* de la sensatez por la que el hombre juicioso guía sus elecciones [334]; y es tam-

[332] Cf., entre muchos textos, *Anal. Pr.* I 3, 25a37; *De Interpr.* 9, 19a9 ss.; *De Gen.* II 9, 335a33; *Met.* VII 7, 1032a20.

[333] *Ét. Nic.* III 3, 1113a30-31.

[334] Cf. *Ét. Nic.* VII 8, 1141b23. Pero aún es más significativa la definición de *Mag. Mor.* I 35, 1197a1: «sensatez es la virtud que hace capaz de elegir y poner en obra lo que depende de nosotros»; y unas líneas más arriba: «la sensatez se

bién el ámbito de la *téchnē,* de las artes transformadoras, cuando de la *acción* se pasa a la *producción* [335]. Uno y otro de estos ámbitos constituyen el universo de la ética y la política. Y de este modo, si la dialéctica, con su recurso a los «razonamientos», conforma el instrumento en general del saber para todas aquellas materias para las que no hay ciencia determinada, la retórica, con su recurso a las «deliberaciones», configura el instrumento particular de análisis para aquellos asuntos en cuyo marco de posibilidad interviene la acción del hombre. La dialéctica es, en suma, un negativo de la ciencia; la retórica, un negativo de la ética y la política. Este es el núcleo del giro que impone Aristóteles a su *Retórica* y el que guía a su juicio toda la cuestión.

La naturaleza y fines del arte retórico quedan, pues, ahora definitivamente establecidos por Aristóteles. Frente al ideal platónico que pretendía una completa absorción de la vida práctica en los márgenes de su hiperbólico concepto de dialéctica, pero igualmente frente a los sofistas, que disolvían toda norma en un haz de perspectivismos hermenéuticos y voluntarismos ético-político, Aristóteles acota un campo de reflexión, sin duda limitado en su valor epistemológico, pero de grandes consecuencias para la vida humana, y en el que, en definitiva, se hace patente la constancia de su fidelidad al programa de la *paideía* filosófica. Johnstone [336] ha percibido con toda rectitud que el encuadramiento de la persuasión en los parámetros de un paradigma lógico supone una concepción de lo persuasivo como mecanismo de influencia sobre los factores irracionales de la conducta humana.

relaciona con la accion, en todos aquellos casos en que se da la elección y el rechazo, así como la posibilidad de actuar o no actuar». Véase sobre la *phrónesis* el estudio de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* París, 1963; e igualmente, A. Takatura, *Aristotle's theory of practical cognition,* La Haya, 1971.

[335] *Ét. Nic.* IV 4, 1140a11-14 (texto citado, *supra,* en n. 255).

[336] Cf. el artículo «An aristotelian trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for moral truth», ya citado en n. 46; especialmente: «moral virtue involves both rational and no rational aspects of the soul insofar as both are able to participate in *logos;* and this is so because man's rational faculty is capable of influencing —'persuading'— his irrational tendencies» (pág. 3).

No se trata ya —o no prioritariamente aquí— de hacer posibles juicios morales sobre tipos de conductas definidas de antemano; sin renunciar a esta base, se trata ahora de fundar decisiones prácticas que pueden orientarse en sentidos diversos o incluso tener un resultado contrario al que se pretendía. En esta óptica de *intervención,* los temas que forman el universo de lo persuasivo (los asuntos de los discursos y los elementos psicológicos de los hombres) quedan organizados en una arquitectura *razonable,* en la que la misión de la retórica, del *lógos* convincente, es hacer que transparezca y cobre una dimensión pública el cálculo racional. Y aun si es cierto que no hay modelo lógico que pueda proporcionar conocimientos científicos sobre un horizonte de creencias siempre discutibles, Aristóteles cree, al menos, que, con el que él ofrece, pueden armonizarse las opiniones más dispares en un sistema de referencias comunes, cuyos cánones de discusión permitan mantener los confictos dentro de un espacio de limitada repercusión social. Desde esta perspectiva, la fuerza de la retórica no consiste tanto en el *contenido de verdad* que posee —una verdad de todos modos inaccesible, puesto que remite a la resolución de posibilidades aún inciertas o aún no consumadas—, cuanto en que *solicita el razonamiento como componente de la acción del hombre.* Con ello, en fin, y por decirlo con las palabras de Pieretti, Aristóteles ha conferido a la retórica «una fisonomía que no constituya un instrumento peligroso para la estabilidad de la *pólis*», sino, al contrario, que actúe como un factor de regulación social «privado en sí mismo de cualquier implicación ideológica» [337].

En el marco de estas consideraciones se comprende bien cuál es el espíritu de esa «retórica vigilada por la filosofía» en que Aristóteles fija sus objetivos investigadores. Pero se comprende además cuánto se ha alejado de este espíritu la tradición posterior dominante de la retórica y cómo pueden, con todo, reintegrarse y conciliarse las otras tradiciones perdidas en la historia de la recepción. En realidad, al transferir —relativamente— el

[337] «I quadri socioculturali della Ret. di Aristotele», art. cit. en n. 47, pág. 91.

método para la selección de enunciados desde los lugares comunes que generan especies persuasivas a las especies que contienen y por ello mismo funcionan como tópicos, Aristóteles mismo ha iniciado el camino que habría de llevar a la retórica a convertirse en un repertorio cada vez más esclerótico de *clichés*. Pero en Aristóteles esta búsqueda incesante de los materiales y elementos 'pertinentes' de la persuasión tiene por objeto hacer posible el control racional de las instancias objetivas y subjetivas por las que los hombres se mueven en la elección de esos actos.

Desligada de su sustancia lógica, la retórica deviene una «reserva» [338], un almacén de estereotipos: nada puede hacer ya sino juzgar cuáles fórmulas se ajustan y cuáles desatienden esa vasta horma literaria. Entendida como lógica de la decisión, como lógica que permite —aun si sólo dialécticamente— demostrar o refutar la razones particulares por las que actúan los hombres, la retórica se transforma, en cambio, en el *órganon* obligatorio para todo proyecto de racionalización de la vida pública. Se trata, en rigor, de llevar al plano del convencimiento, al plano de la validez común *in quaestionibus civilibus* [339], los motivos por los que, en ausencia de necesidad, se mueve, en todo caso, el *sabio* [340]. O por decirlo con la bella imagen que Sexto Empírico atribuye a Zenón y según la cual éste, para distinguir la dialéctica de la retórica, «cerró la mano, abriéndola después nuevamente» [341], se trata de que los modos de la argumentación lógica, que la razón utiliza en la clausura del pensamiento, adopten forma discursiva constituyéndose en patrimonio colectivo de la vida social.

[338] La expresión es de R. Barthes, como he dejado consignado, *supra*, en la n. 304.

[339] Es el juicio de Aristón, transmitido por QUINT., *Inst. Orat.* II 15, a que me refería al principio de estas páginas en el contexto de la interpretación éticopolítica de la *Retórica* de Aristóteles.

[340] Que es, como se sabe, el criterio último propuesto por Aristóteles para juzgar sobre argumentos sólo plausibles. Cf. *Tóp.* I 1, 104a8-9: «es probable lo que así parece a todos los hombres, o a la mayoría, o a los sabios». De donde, en el orden contingente de la praxis, la sabiduría es la ciencia de la felicidad: *he sophía tì chrésimos, pôs poieî eudaimonían* (*Ét. Nic.* VII 13, 1143b18).

[341] SEXT. EMP., *Adv. Math.* II, 7 (ARNIM, *Stoic. Vet. Fragm.* I 75).

Con esto, en fin, la *Retórica* de Aristóteles cierra el ciclo de su problemática interna. En su primer modelo, correspondía a la retórica fijar las competencias comunicativas de los argumentos que implican sólo verosimilitud. Al término de su recorrido intelectual, este objetivo sigue siendo el prevalente. Desde un punto de vista, la *Retórica* es, en efecto, un tratado de lógica, un *méthodos* sobre los razonamientos sólo probables que implican persuasión. Pero este *méthodos* no es independiente de una forma concreta de expresión, que no es la propia de la ciencia y que exige, por ello mismo, un estudio particular del lenguaje para el que se requiere una concepción distinta —una ampliación, en realidad— del mero análisis de los conceptos y de sus relaciones. En la medida en que todo este aparato trata de reducir a cánones concretos, parcialmente verificables y, en todo caso, controlables por la razón, las relaciones comunicativas —públicas— entre los hombres, la retórica que concibe Aristóteles deviene una defensa contra el avasallamiento y el dominio de la palabra.

Esto es, sin duda, lo fundamental: la retórica filosófica es un valladar contra el peligro de una retórica puesta al servicio del dominio; pero no sobrepasa, de todos modos, el ámbito y los límites de la retórica misma, de la *téchne* de la persuasión. Este es el sentido, pues, en que la retórica constituye para Aristóteles un instrumento, un *órganon* de la filosofía práctica, en cuanto que ésta se aplica a un espacio ontológico que es el fundado por la comunicación humana. Claro que esto quiere decir que Aristóteles no ha concebido otra forma de *comunicación* que la *persuasión*. Y, en realidad, ¿la hay?

BIBLIOGRAFÍA

1. *Repertorios bibliográficos, catálogos y léxicos*

Al contrario de lo que sucede en otras áreas del pensamiento aristotélico son muy pocos los repertorios de bibliografía que se refieren con un sentido monográfico a la *Retórica.* El de K. V. ERICKSON (comp.): *Aristotle's Rhetoric. Five centuries of philological research,* Methuen, 1975, que hasta la fecha de 1974 es exhaustivo, se atiene en exclusividad al criterio cronológico de aparición de las obras. Y en cuanto al que figura al término de la traducción de F. G. SIEVEKE: *Aristoteles. Rhetorik.* Munich, 1980, sólo es especializado en punto a ediciones, mientras que en el resto apenas se distingue de un repertorio general. Hasta donde conozco, la única recopilación monográfica (si bien de carácter selectivo) que sigue criterios analíticos sistematizados es la de mi estudio «Bibliografía sobre la *Retórica* de Aristóteles», *Anales del Seminario de Metafísica,* 1989 (en prensa). Por lo demás, para cualquier tema de la obra de Aristóteles y, por consiguiente, también para la *Retórica,* es obligada la consulta del repertorio anejo al tomo I del célebre *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. UEBERWEG-K. PRAECHTER (última edición, Berlín, 1926), cuya lista bibliográfica se halla completada, para el período 1920-1963, en el *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* vol. I: *Altertum* (a cargo de W. TOTOK y H. SCHRÖDER), Francfort, 1964.

No existe ningún catálogo específico de los manuscritos de la *Retórica,* pero su inventario puede realizarse a través del estudio de A. WARTELLE: *Inventaire des manuscripts grecs d'Aristote et de ses commentateurs,* París, 1963. Lo mismo hay que decir de las ediciones, de las que el repertorio ya citado de Erickson ofrece una lista completa: aunque sólo parcialmente, su catalogación crítica (en el contexto de la labor editorial sobre Aristóteles) puede llevarse a cabo por las obras de F. E. CRANZ:

A Bibliography of Aristotle. Edition 1501-1600, Baden-Baden, 1971; y de E. BONETTI: «Le Edizioni del testo greco di Aristotele dal 1831 ai nostri giorni» (en *Aristotele nella critica contemporanea),* Milán, 1957, págs. 167-201. Disponemos asimismo, para la lengua inglesa y alemana, de sendos catálogos de traducciones de la *Retórica:* el de T. W. ORGAN: *An index to Aristotle in English translation,* Princeton, 1949; y el de G. H. RHODE: *Bibliographie der deutschen Aristoteles-übersetzungen von Beginn des Buchdrucks bis 1964,* Francfort, 1967.

Finalmente, la fijación exhaustiva del léxico de la *Retórica* es hoy posible, con independencia del *Lexicon* de BONITZ (t. V de la edición académica de BEKKER), gracias al trabajo de A. WARTELLE: *Lexique de la «Rhétorique» d'Aristote,* París, 1982, que contiene además un sumario analítico de la obra, así como índices actualizados de nombres, citas y alusiones del texto.

2. *Ediciones, comentarios, traducciones y estudios de crítica textual.*

Las principales ediciones y comentarios de la *Retórica,* tanto antiguos como modernos, los hallará el lector citados en la página de SIGLAS que precede a nuestra traducción. De las traducciones ya existentes merecen citarse, en lengua alemana, además de la ya referida de F. G. SIEVEKE, la de P. GOHLKE: *Aristoteles. Rhetorik,* Paderborn, 1959, que distingue tipográficamente los estratos de redacción de la obra conforme a las tesis del autor. En lengua inglesa, la traducción más célebre es, con toda justicia, la de W. R. ROBERTS: *Aristotle: Rhetoric,* Oxford, 1924 (incluida en W. D. ROSS, *The Works of Aristotle,* vol. XI, 1946). De las traducciones francesas, sobresalen las de J. VOILQUIN-J. CAPELLE: *Art rhétorique et Art poétique,* París, 1944, que, aunque básicamente correcta, resulta en exceso literaria; y la de Dufour, de parecido talante, que acompaña a los libros I y II de su edición (la del libro III, más rigurosa, pertenece a A. Wartelle, como anoto en SIGLAS). Muy fiel en conjunto es la traducción italiana de A. PLEBE: *Aristotele. Retorica,* Bari, 1961. Y en cuanto a las traducciones españolas, las más recientes son la de E. J. GRANERO: *Aristóteles. El arte de la retórica,* Mendoza, 1951, que sigue de cerca la de DUFOUR y, a mi parecer, abusa de filosofemas (y conceptos) escolásticos; la de F. P. SAMARANCH: *Aristóteles. Obras. (Retórica,* págs. 111-213), Madrid, 2.ª ed., 1967, que es un simple trasunto, suavizado, de la de A. TOVAR; y la que éste incluye en su edición crítica (cita-

da en SIGLAS), de criterios tan extremadamente literales que con frecuencia hacen irreconocible la lengua castellana.

De los estudios de crítica textual del s. XIX, los que pusieron los fundamentos científicos de la edición de la *Retórica* fueron los de C. A. BRANDIS: «Über Aristoteles Rhetorik und die griechischen Ausleger derselben», *Philologus* 4 (1849), 1-47, y J. VAHLEN: «Zur Kritik der Rhetorik des Aristoteles», *Rhein. Mus.* 9 (1854), 555-67, así como los diversos trabajos de Spengel citados en SIGLAS. Todos estos esfuerzos filológicos culminaron en el estudio de A. RÖMER: «Zur Kritik der Rhetorik des Aristoteles», *Rhein. Mus.* 39 (1884), 491-510, base de su edición teubneriana de 1898. Con posterioridad la pléyade de trabajos que han discutido pasajes concretos o aportado nuevos datos es innumerable. Por su carácter de estudios de conjunto y por la riqueza de sus análisis merecen destacarse los de K. HORNA: «Beiträge zur Ueberlieferung der aristotelischen Rhetorik», *Wiener Stud.* 51 (1933), 31-56, y A. TOVAR: «Notas críticas a la Retórica de Aristóteles», *Emerita* 21 (1954), 1-34. La situación actual del problema, mucho más rica y, en todo caso, muy distinta de la presentada por Römer, puede seguirse a través del estudio de R. KASSEL: *Der Text der aristotelischen Rhetorik. Prolegomena zu einer Kritischen Ausgabe,* Berlín, 1971. Sobre el contenido y conclusiones de este estudio, véase nuestra inmediata *Nota sobre la presente edición y traducción de la Retórica.*

3. *Aristóteles y la retórica griega.*

Si se prescinde de otras consideraciones, la obra retórica de Aristóteles constituye no más que un episodio en la amplísima tradición de la retórica griega antigua, sólo a cuya luz puede comprenderse enteramente. A este respecto, la única edición de conjunto de las *Téchnai rhetorikaí* es la de SPENGEL, *Rhetores Graeci* (citado en SIGLAS), obra ya obsoleta y precisada de una revisión en profundidad. De los fragmentos de *Artes* anteriores a Aristóteles disponemos, en cambio, de la espléndida edición de RADERMACHER: *Artium Scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik),* Viena, 1951. Y en lo que atañe, en fin, a los fragmentos de escritos retóricos de Aristóteles, distintos de la *Retórica,* están publicados por ROSE en el t. IV de la edición académica de BEKKER.

Sobre la oratoria ática, el estudio más completo y solvente sigue siendo el de F. BLASS: *Die attische Beredsamkeit,* 3 vols., Leipzig, 2.ª ed., 1887-1889. Las relaciones de la retórica y la sofística fueron magistralmente estudiadas por TH. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des 'Eu légein' in seine Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts,* Leipzig, 1912 (Reimpr. Darmstadt, 1965). Por su parte, para la retórica prearistotélica en general, es aún útil el libro de O. NAVARRE: *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote,* París, 1900. Entre los estudios actuales que trazan la historia de la retórica griega destaca el de G. A. KENNEDY: *The Art of Persuasion in Greece,* Princenton/N. Jersey, 1963. Y también merece una mención el librito de A. PLEBE: *Breve Storia della retorica antica,* Milán, 1961, de carácter sumario pero de gran claridad expositiva.

La retórica antigua no se presenta, de todos modos, únicamente como un hecho histórico, sino también como un cuerpo altamente codificado de doctrina. En este sentido, el estudio clásico por excelencia es el de R. VOLKMANN: *Die Rhetorik der Griechen und Römer,* Leipzig, 1885 (Reimpr. Hildesheim, 1963). Desde una consideración estructuralista, resulta muy útil el trabajo, ya citado en la Introducción, de R. BARTHES: *La antigua retórica,* Buenos Aires, 1974. Por último, una sistematización más amplia, prácticamente exhaustiva para el universo de nociones retóricas griegas o latinas, es la de H. LAUSBERG: *Manual de retórica literaria,* Madrid, Gredos, 3 vols. 1966 (ed. alem., Munich, 2 vols., 1960).

4. *Estudios monográficos sobre la «Retórica» de Aristóteles.*

Los trabajos más importantes sobre la *Retórica* de Aristóteles, en el contexto de las diversas corrientes interpretativas de la obra, han sido ya citados a lo largo de nuestra Introducción, particularmente en las nn. 40-47 y 102-113. A estas referencias pueden añadirse los estudios de conjunto de W. KROLL, «Aristoteles Rhetorik» (en PAULY-WISOWA, *Real Encyclop.*, ed. de Stuttgart, 1940, cols. 1057-1064); e Y. PELLETIER, «Aristote et la découverte oratoire», *Laval Theol. Phil.* 35 (1979), 3-20; 36 (1980), 29-46; y 37 (1981), 45-68, también citado ya en la Introducción. Sobre la intención perseguida por Aristóteles en la *Retórica* y sobre el estatuto epistemológico que le corresponde, se leerán además con aprovechamiento los ensayos de TH. CREM, «The definition of Rhetoric according to Aristotle», *Laval Theol. Phil.* 42 (1957), 233-50; S. CAZZOLA, «Lo statuto concettuale della retorica aristotelica», *Riv. Crit. di Stor. della Filos.* 31 (1976), 41-72; y L. S. SELF, «Rhetoric and «Phronesis»: the

aristotelian ideal», *Philos. Rhet.* 12 (1979), 130-43. Carácter general tiene también la cuestión del enclave de la *Retórica* en el marco del pensamiento aristotélico, tema éste sobre el que pueden consultarse los estudios de E. Croissant-J. Goedert, «La Classification des Sciences et la Place de la *Rhétorique* dans l'oeuvre d'Aristote», *Proceed. of the Elev. Intern. Cong. of Philos.* 14 (1953), 269-75; W. H. A. Grimaldi, «Rhetoric and the Philosophy of Aristotle», *The Class. Journ.* 53 (1958), 371-5; E. E. Ryan, «Aristotle's Rhetoric and Ethics and the *êthos* of society», *Greek, Roman and Byzantine Stud.* 13 (1972), 291-308; y K. Campbell, «The ontological Foundations of rhetorical Theory», *Philos. and Rhet.* 3 (1970), 97-108.

Sobre conceptos y problemas particulares se han citado asimismo estudios monográficos en varias notas de la Introducción. Por lo que se refiere a los géneros oratorios y a su historia son especialmente relevantes, para el análisis del elogio, los libros de O. Kraus: *Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik, insbes. über des Genos epideiktikon,* Halle, 1907; y V. Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles,* Munich, 1960; y sobre la retórica deliberativa, la tesis de I. Beck: *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles,* Munich, 1960; falta, en cambio, un estudio monográfico en torno a la retórica judicial. Particular interés han despertado en la bibliografía las cuestiones relativas a materias o problemas de índole lógica. Sobre el significado y uso retórico de los *tópicos,* además de los títulos consignados en la n. 144, pueden consultarse ahora las disertaciones académicas de D. A. Infante: *The function of «eíde tópoi» in rhetorical invention, cognitive structure and attitude change* (tesis), Univ. Kent, Ohio, 1971 (microfilm); y G. B. Kurcz: *Aristotle's Concept of the Tópoi in the Rhetoric (Diss. Philos.),* Wayne Univ., 1971. Respecto del *entimema,* a la información aportada en la n. 322 se deben añadir, en un horizonte más general de análisis, los ensayos de D. Church-S. Robert, «Some Concepts of *Epicheirema* in Greek and Roman Rhetoric», *West Speech* 28 (1965), 140-47; y D. D. Raphael, «Rhetoric, Dialectic and Syllogistic Argument: Aristotle's position in *Rhet.* I-II», *Phronesis* 19 (1974), 153-67. Es asimismo muy interesante el artículo de G. Even, «Le syllogisme practique chez Aristote», *Étud. Philos.* (1976), 57-78. Nada tengo que añadir a los títulos citados en la n. 320 sobre el *parádeigma* o inducción retórica. Y en cuanto a los problemas que plantean el significado y función de las *písteis,* resultan muy esclarecedores los artículos de W. H. Grimaldi, «A note on the *pisteis* in Aristotle's *Rhet.* 1354-56», *Americ. Journ. of Philol.* 78 (1957), 188-92; y J. T. Lienhard, «A note on the meaning of *Pístis* in Aristotle's *Rhetoric*», *Americ. Journ. of Philol.* 87 (1966), 446-54.

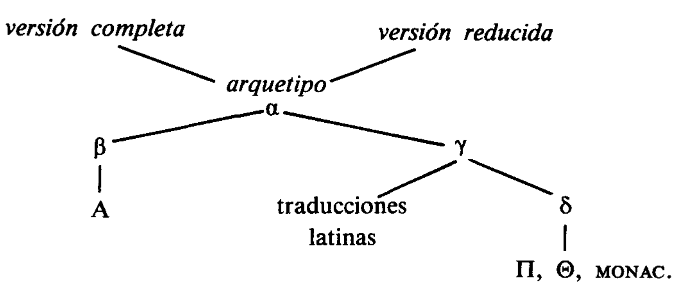
Junto a las nociones de índole lógica, las que conciernen a los elementos subjetivos (éticos o psicológicos) de la persuasión ocupan también un puesto importante en la bibliografía sobre la *Retórica.* Con carácter general pueden consultarse a este respecto los dos estudios de W. W. Fortenbaugh: (1) «Aristotle's Rhetoric on emotion», *Arch. Gesch. Philos.* 52 (1970), 40-70 y (2) *Aristotle on emotion: a contribution to philosophical psychology rhetoric, poetics, politics and ethics,* Londres, Duckworth, 1975. En un sentido más monográfico destacan, para la persuasión por el talante, el artículo de P. I. Rosenthal: «The Concept of Ethos and the Structure of Persuasion», *Speech Monog.* 33 (1966), 114-26; y, para el uso retórico de las pasiones, la tesis de E. B. Richmond: *Aristotelian bases for the rhetorical concept of pathos as materials of experience within the pisteis as well as arguments to affect the emotions,* Diss. Philos., Univ. Ohio, 1980 (microfilm). A estos trabajos deben añadirse todavía los de H. N. Gardiner: «The Psychology of Affections in Plato and Aristotle», *Philos. Rev.* 28 (1919), 1-26, y A. B. Miller: «Aristotle on Habit *(éthos)* and Character *(êthos)*: Implications for the *Rhetoric*», *Speech Monogr.* 4 (1974), 309-16.

Los problemas inherentes a la expresión y composición de los discursos (esto es, a lo que suele entenderse como estilística retórica) constituyen, en fin, el último apartado temático que ha atraído la atención de los estudiosos. La bibliografía es en este punto inmensa y se halla altamente especializada. Por no citar sino algunos trabajos que, aun dentro de una perspectiva monográfica, tratan de cuestiones generales, resultan útiles, para el análisis de la *léxis,* los estudios de L. Bottin: «Le glotte e l'elocuzione», *Boll. dell'Ins. Filol. grec.* 2 (1975), 34-39, y E. Riondato: *La Teoria aristotelica dell'Enunciazione,* Padua, 1957; y para el análisis de la *táxis,* los de G. Scarpat: «Il discorso e le sue parti in Aristotele», en *Studi gramm. e linguistici,* I, Arona Paideia, 1950, y B. B. Karakulakov: «Sur la question de la Classification des parties du discours chez Aristote», *Stud. Clas.* 2 (1960), 77-84. Un buen estudio de conjunto, imprescindible para enmarcar la retórica en las coordenadas de la filosofía aristotélica del lenguaje, es el de G. Morpurgo-Tagliabue: *Linguistica e stilistica di Aristotele,* Univ. di Urbino (Centro di Studio sulla lit. greca, filol. e crit.), Roma, ed. dell'Ateneo, 1967.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE LA RETÓRICA

La solicitud de A. Tovar (en parte atendida por él mismo en sus «Notas críticas a la *Retórica* de Aristóteles», *Emerita* 21 [1954] sobre la necesidad de que un «paciente filólogo» emprendiese «el estudio de los códices *deteriores,* las traducciones latinas y árabes y la apreciación de las citas de Dionisio de Halicarnaso», a fin de obtener un *stemma* más seguro que el propuesto por Roemer en su edición de 1898, ha sido finalmente llevada a la práctica por R. Kassel en su *Der Text der aristotelischen Rhetorik,* Berlín-Nueva York, 1971. Este breve pero monumental estudio ha mostrado, en efecto, que la tradición manuscrita de la *Retórica* es mucho más compleja de lo que con demasiada facilidad habían venido suponiendo la mayor parte de los editores contemporáneos.

La *recensio* de Roemer hacía uso de los siguientes grupos de manuscritos. *Primero:* el cód. *Parisinus* 1741 (A; A[c] de Bekker), de la 2.ª mitad del s. x, considerado el de mayor reputación. Este códice presenta muchas correcciones —así interlineales como marginales, y a veces de la misma mano, a veces de manos distintas—, de cuya colación Roemer creyó poder obtener un texto común (β), que, a su juicio, debía considerarse como copia de un arquetipo único (α). Este arquetipo, como ya señalamos en la n. 102 de nuestra Introducción, habría sido compuesto a partir de dos versiones, una completa y otra reducida, del original de Aristóteles; y, por su parte, de él dependería la totalidad de los manuscritos que conservamos. *Segundo:* el texto griego reconstruible por las traducciones latinas de la *Retórica* —la *Translatio vetus,* la de Hermanus Alemanus y la de G. de Moerbecke—, cuyas variantes respecto de A podían interpretarse como procedentes de una segunda copia (γ) del arquetipo. Y *tercero:* los códices llamados *deteriores,* que Roemer estudió en bloque como una única familia de manuscritos (δ), dependientes de γ, y cuyas heterogeneidades tomó por correcciones tardías, por lo común de la época bizantina. De tales *deteriores,* los que Roemer analizó fueron: 1) los cód. parisinos, colacionados por Gaisford en 1820 y agrupados bajo la sigla Π (B: *Paris.* 1869, del s. XIV; C: *Paris.* 1818, del s. XVI; D: *Paris.* 2038, del s. XV; y E: *Paris.* 2116, del s. XVI); 2) los códices que ya había estudiado Bekker en 1831, representándolos con la sigla Θ (Z: *Vatic. Palatinus* 23, del s. XIII; Y: *Vatic.* 1340, del s. XIV; Q: *Marcianus* (Venecia) 200, del s. XV); y 3) dos de los códices de la actual Bayerische Stadtbibliothek de Munich: los *Monacensis* 313 y 176, ambos de finales del s. XV o muy principios del s. XVI, de los cuales el primero (no más que un fragmento) parece coincidir con la traducción latina de Moerbecke, y el segundo, con el cód. B de Gaisford. A estos grupos de manuscritos, Roemer añadió el estudio de las citas de la *Retórica* que Dionisio de Halicarnaso transcribe en la *Ep. ad Ammaeum;* y el de los escolios (Σ) publicado por H. Rabe en el vol. XXI, I de los *Commentaria in Aristotelem graeca,* Berlín, 1896. Del estudio crítico de todas estas fuentes, y de conformidad con su tesis sobre el doble texto de la *Retórica,* Roemer propuso el siguiente *stemma:*



A tenor, hoy, de los datos aportados por Kassel, esta reconstrucción de Roemer no puede resultar sino excesivamente simplista. Ciertamente, el cód. A, el más antiguo de los que conservamos y todavía el más acreditado, constituye por sí solo una rama de la tradición manuscrita que sin duda procede de un original griego antiguo (α). En cambio, sus correcciones no pueden explicarse por una segunda lectura de α, que hubiera llevado al copista o a otros a reparar sus propios errores; tales correcciones proceden, más bien, de la lectura de un segundo manuscrito (el que Kassel pone bajo la sigla Δ), así como de una más cuidadosa atención a los escolios. Del manuscrito A y sus correcciones se ha llegado, en todo caso, a un texto común, del que depende el cód. de Dresde, Da 4, de la primera mitad del s. xv, que a su vez copian el *Vaticanus Urbinas* 47 y el *Ambrosianus* (Milán) P 34, ambos de finales de siglo.

Esta conclusión matiza, pero no modifica en lo esencial el *stemma* de Roemer. Sin embargo, donde las hipótesis de éste se muestran más simplificadoras (como lo había advertido ya Tovar) es en la interpretación de los *deteriores* como una familia única, de la que las traducciones constituirían una rama separada; en este punto, Roemer ha sacado conclusiones demasiado presurosas sobre un material escaso, de suerte que el problema aboca a un *stemma* de mucha mayor complejidad. Según parece, la totalidad de los *deteriores* conocidos, así como las traducciones, forman tres grandes familias de manuscritos que podrían proceder plausiblemente de una original griego común (β). Los códices analizados por Roemer, no tomando en consideración sus heterogeneidades (es decir, suponiendo sus variantes siempre como errores de copia), no pueden ofrecer, en consecuencia, ninguna conclusión segura.

De las citadas tres familias, la más importante por el número de códices que comprende, es la que toma su origen en el manuscrito *Cantabrigensis* 1298 (F en Kassel), de los ss. XII-XIII. Se trata de un códice digno del mismo crédito que A y, como éste, copia indiscutible de un texto griego antiguo. Por su parte, de él dependen dos subgrupos de manuscritos: el *Vatic. Palatinus* 23 (Z en

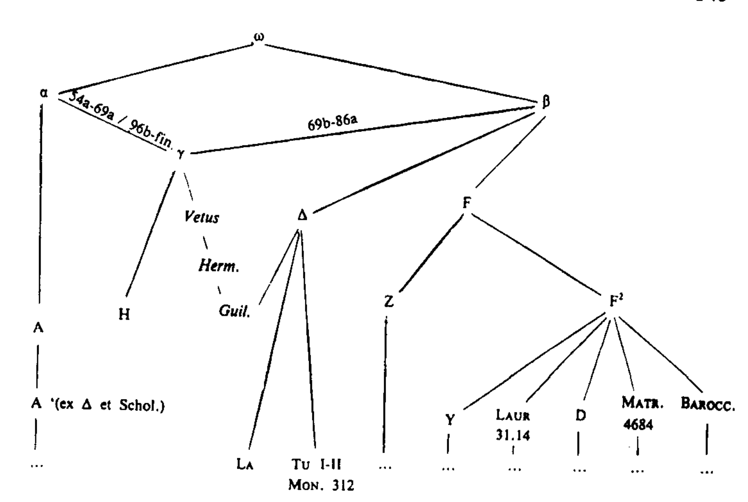
Bekker y Kassel), de la segunda mitad del s. XIII, del que es copia el de Leipzig (*Lips.* 24); y el segundo de los códices que se conservan en Cambridge (*Cantabrig.* 191 = F^2), del s. XV. La descendencia de este último códice es particularmente rica: con él han de ponerse en relación, en efecto, el *Barocc.* (Oxford) 133, del s. XV, y el Y de Bekker (este último ampliamente seguido: el C de Gaisford, así como el B, al que copian el *Ambros.* B3, *Vatic.* 1326, *Monac.* 90, el llamado *Sinaítico,* el *Escurialense,* y el de la Universidad de Yale, que es matriz del *Vinabod.* (Viena) y del *Monac.* 176). De F^2 dependen asimismo, en ramas separadas, el *Laurent.* (Florencia) 31.14, y el D de Gaisford, ambos de la segunda mitad del s. XV. Pero el subgrupo más importante que procede de F^2 es el qué toma su origen en el cód. *Matritensis* 4684, del s. XIV, que Kassel ha analizado en profundidad y yo he colacionado también para esta traducción. El corto texto y los escolios marginales de este códice dan vida a la mayor familia de manuscritos conocidos: el *Vatic.* 265, que debe ponerse en relación con el *Ambros.* L76 y con el *Vatic.* 1580 (que parece asimismo depender de Z); el *Laurent.* 86.19; el *Laurent.* 60.18, que siguen el *Magliabecchianus* II.10.59 de Florencia y el *Matritensis* 4687, este último copiado por el *Angelicanus* (Roma) y por el *Alexandrinus;* y, finalmente, el *Vatic.* 2384 y sus derivaciones: el *Vatic. Palatinus* 160, el *Vatic.* 1002, el *Paris.* 2042, y el Q de Bekker. La propia edición príncipe, la *Aldina* de 1508, se relaciona con este grupo de manuscritos, si bien su *recensio* presupone igualmente el D de Gaisford y, con toda seguridad, un manuscrito hoy perdido para nosotros.

Junto a la descendencia del *Cantabrigensis* (F), Kassel supone que ha debido existir otro manuscrito, que coloca bajo la sigla Δ, copia probablemente del mismo original griego que también sigue F y que puede extraerse a partir de los códices iluminados de Tubinga (Tu I y II), así como de los *Laurent.* (La) y *Laurent. Conv.* (Co). Con este grupo de Tubinga deben relacionarse igualmente, tanto el *Monac.* 313, cuyos excerpta del libro I fueron estudiados por Roemer, como la propia traducción de Moerbeke. Este hecho explica muy bien las cercanías de estos dos textos

(sin hacerlos a ninguno de ellos dependiente del otro), así como las diferencias de la traducción de Moerbecke sobre su directo inspirador, la *Translatio vetus.*

Por último, las traducciones latinas forman la tercera de las familias de la tradición manuscrita de la obra. Los diferentes estudios sobre estas traducciones, generalizados y analizados críticamente por Kassel, permiten asegurar que tales traducciones se inspiran en un manuscrito griego distinto del que siguen A y F (γ en Kassel), a los que mezcla: de 1354a a 1369a y de 1386b hasta el fin, tal original griego sigue de cerca el de A; en cambio, de 1369b a 1386a se inspira en el de F. De este original griego se han formado dos subgrupos: el que puede reconocerse en el cód. *Marcianus* 214, del s. XIII, que fue estudiado por Horna bajo la sigla H y cuya importancia, presumida por Tovar, queda así verificada; y el que cabe extraer de la lectura de las dos traducciones anteriores a la de Moerbecke: la *Transl. vetus,* de Viena, a la que se supone muy antigua (tal vez de la época de los Staufen) y la de Hermanus Alemanus, cód. *Paris.* 16673, que es del s. XIII. Las variantes de la traducción de G. de Moerbecke pueden explicarse, como ya he dicho, considerando que el estudioso dominico tuvo ante sus ojos el manuscrito Δ, cuya traducción, no obstante, llevó a cabo siguiendo directamente la de la *Transl. vetus.*

Nada hay que añadir sobre los escolios reunidos por H. Rabe, que sin duda se atienen a manuscritos griegos antiguos. Al original que mezcla las versiones de α y β, parecen seguir las citas de Dionisio de Halicarnaso, lo que viene a garantizar la independencia y antigüedad de esa lectura. Y por lo demás, poco es todavía lo que permiten añadir las traducciones árabes, cuyos dos códices fundamentales, el *Paris.* 2346 y el *Toletanus* 47.15, esperan un —ahora— «paciente arabista» que lleve a cabo su estudio. En todo caso, el conjunto de todos estos datos lleva a la obtención de un *stemma* que, en términos generales, y de acuerdo con los manuscritos que conocemos, parece ya definitivo. El que sigue reproduce resumidamente el propuesto por Kassel:



Apenas es necesario decir que este *stemma* es importante, en la medida en que relativiza el uso de A como criterio dominante de lectura, discrimina el distinto valor de los considerados *deteriores* (potenciando algunas de sus variantes) y ofrece pautas concretas para fijar el texto de la *Retórica* conforme a la antigüedad y filiación de las *lectiones.* Este trabajo filológico ha empezado ya a dar sus frutos, así en la edición de Kassel, *Ars Rhetorica,* Berlín-N. York, 1976, como en el comentario de W. H. Grimaldi, *Aristotle's Rhetoric* I, N. York, 1980; trabajos ambos que, no por ello, se hallan libres de crítica Por mi parte, he seguido para mi traducción de la *Retórica* la edición de W. D. Ross, *Ars Rhetorica,* Oxford, 1959, la más accesible a los lectores españoles, fijando las correcciones en sendas tablas al comienzo de cada libro y remitiendo la discusión a las oportunas notas al texto.

Para concluir, quisiera hacer todavía algunas advertencias sobre los principios que han guiado mi traducción. Ante todo, he procurado rehuir tanto el uso de las versiones libres (movidas casi siempre por un falso criterio de «elegancia filológica») como también la aplicación de un literalismo estricto. Lo primero comporta una práctica, hoy con toda justicia superada, puesto que

no hace más que falsear el código de la lengua traducida, cuyas correspondencias reales de significado disloca a veces gravemente. Pero por la razón inversa —es decir, porque disloca de un modo no menos grave el código de la lengua a la que se traduce— creo que debe superarse igualmente el parecer que tiene por más exactas las versiones *ad pedem litterae* de los originales. En realidad, las lenguas constituyen universos cerrados, cuyos códigos comprenden, no sólo estructuras lingüísticas propias, sino tambien elementos psicológicos, históricos y culturales específicos. Desde esta perspectiva, las lenguas son, en rigor, incapaces de intercambiarse; pero, más aún, la vulneración de sus usos comunes no puede sino introducir pregnancias semánticas o pragmáticas, que no han sido pretendidas en la lengua de la que se traduce y que, sin embargo, resultan inevitables por la alteración del código de la lengua a la que se traduce. El literalismo estricto produce, así, fuertes inexactitudes, si es que no desemboca en un mar de confusiones. Y, por lo demás, no supone las más de las veces sino un tormento para el lector, al que desalienta a proseguir la lectura, sin por ello ofrecer a cambio ninguna ventaja constatable (puesto que, de todas formas, obtener consecuencias de la heterogeneidad lingüística implicaría atender al texto original y no a la traducción).

Frente a los procedimientos de las versiones libres y del literalismo estricto, mi opinión es que la tarea de traducir debe situarse en un nivel intermedio respecto de los dos lenguajes en presencia; un nivel, pues, que ha de ser lo más neutral posible, pero, en todo caso, lo suficientemente apto como para poder expresar las significaciones históricas reales de la lengua traducida *en el código de la lengua a la que se traduce*. Siguiendo este principio, en la traducción de la *Retórica* que presento he hecho uso de todas las posibilidades de la lengua castellana, como medio no sólo de que aflore lo realmente significado por Aristóteles, sino también —y a la inversa— de que sean evitadas las adherencias significativas que un lenguaje elíptico y carencial podría, sin duda, producir. Con ello puede decirse que mi traducción ha seguido un criterio menos concentrado y más amplificador. Pero, por

otra parte, todas las palabras o giros añadidos por mí para la mejor comprensión de las frases, las he puesto gráficamente al margen de la escritura aristotélica, introduciéndolos en paréntesis angulares de fácil identificación (〈...〉). Dada la *breviloquentia* que practica Aristóteles, debo advertir que complementar su sintaxis es, en todo caso, obligatorio y que, *aun sin dejar constancia de ello*, así se hace comúnmente en todas las traducciones. No obstante, el método que propongo (ya seguido en esta misma Colección por M. Candel en su traducción del *Órganon)* tiene, me parece, dos ventajas: permite la lectura fluida del texto y, a la vez, si es que algún lector quisiere prescindir de los citados paréntesis angulares, guarda la viveza de las expresiones de Aristóteles, un poco a la manera de lo que ocurriría si, en efecto, tuviese el original ante los ojos. Con estos procedimientos, en fin, he procurado ejercitar una forma de traducción *pragmática* (en el sentido de Morris), que no sólo pueda considerarse literal de un modo riguroso, sino que también, mediante la aproximación *sensu pleniore* de los códigos lingüísticos, contribuya al necesario diálogo entre las culturas.

En el marco de esta traducción pragmática, he procurado devolver a los filosofemas aristotélicos sus significaciones griegas originales —todavía próximas al lenguaje común y sólo dotadas de un valor terminológico, por así decirlo, *in statu nascendi*—, evitando, en consecuencia, con el mayor escrúpulo las pregnancias ideológicas que las posteriores tradiciones escolásticas han introducido en ellos. Como excepción he mantenido, no obstante, algunos términos técnicos, tan consolidados en la historia de las ideas que su sustitución no podría sino dar lugar a obscuridades inútiles; así: entimema *(enthýmema)*, silogismo *(syllogismós)*, inducción *(epagogé)* y algunos términos del vocabulario retórico usual, como *parison, homoiotéleuton, epidíctico*, etc. Por lo demás, y aun consciente de la desigual distribución de los campos semánticos, he establecido una amplia tabla de correspondencias fijas (de las que el lector puede hacer un pequeño cómputo por el Índice de términos que acompaña a la traducción), regulando, en su caso, las correspondencias plurales mediante criterios defi-

nidos en nota, y haciendo constar igualmente, en las pocas ocasiones en que no era posible mantener el término fijo, las oportunas variantes. Dado el carácter mecánico de este sistema de transcripción, es verdad que algunas palabras españolas podrían resultar algo forzadas —creo que mínimamente— en algunos contextos particulares. Pero, aparte de que este riesgo me parece de todas maneras preferible al de dar pábulo a interpretaciones erróneas, sólo inducidas por la inconstancia de la traducción, con el sistema que he seguido el lector podrá leer en castellano ateniéndose en todo momento a la regularidad y disciplina con que Aristóteles ha hecho uso de los términos.

Por lo demás, la morosa composición de este libro —en el que con pocas interrupciones he trabajado a lo largo de los últimos seis años—, me ha hecho deudor de muchos y sinceros agradecimientos. Ante todo, el que es de justicia manifestar a la propia Editorial Gredos, que, atendiendo a las particulares circunstancias de esta obra de Aristóteles —tan prestigiosa en otro tiempo como luego desatendida y objeto hoy de un interés creciente—, ha aceptado incluir una cantidad de notas y comentarios que desbordan con mucha amplitud los límites establecidos para esta Colección. Mi agradecimiento se dirige muy especialmente al asesor de la sección griega, Carlos García Gual, quien, además de haber corregido mi trabajo con especial escrúpulo, ha tenido la ocasión de poner en práctica sus muchos conocimientos de la filosofía helenística, ejerciendo ante mis constantes retrasos las virtudes del estoicismo. Este trabajo habría sido imposible sin una beca del Plan Nacional de Investigación, del Ministerio de Educación y Ciencia, que me permitió estudiar en la Universidad de Erlangen-Nürnberg durante los años 1986-87. Además de los materiales de que allí dispuse, fueron para mí de un gran provecho los cursos y conversaciones que pude mantener con los profesores Fr. Kaulbach, M. Riedel y K. Forschner. Con el profesor J. M. Labarrière, del Collège International de Philosophie, tuve también oportunidad de contrastar mis puntos de vista a lo largo de una gélida mañana parisina. Finalmente, los profesores de la Universidad Complutense de Madrid, Sergio Rábade, Juan Manuel Navarro y Teresa Oñate, tuvieron la gentileza de leer mi manuscrito y hacerme algunas importantes observaciones. Entre los materiales de que he dispuesto para realizar este trabajo, deseo consignar que utilizé un borrador de traducción inédita de los libros II y III de la profesora María Emilia Martínez Fresneda, a quien también se debe el Índice de Nombres que figura al término de esta edición. A la amabilidad de J. A. Fernández Ramos debo el haber tenido acceso a los archivos y *abstracts* de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de América, lo que me fue especialmente útil de cara a conseguir valiosos materiales académicos microfilmados. Por lo demás, en estos tiempos de ordenadores e informática, la revisión de las correspondencias terminológicas a que me he referido, y, en general, del vocabulario fijado por mí, la realizaron exhaustiva, pero manualmente, mis antiguos alumnos y hoy amigos María Rodríguez, Javier Gomá y Miguel Schmid. Y no quisiera dejar de citar a Fernando Álvarez, a quien he sometido a la tortura de rehacer incontable número de veces, y en ritmos generalmente delirantes, la copia mecanográfica de este trabajo.

De todos los agradecimientos que debo señalar, ninguno me obliga tanto como el que debo a mi mujer, a quien, por mor de este libro, he robado más tiempo del permisible, pero en cuya comprensión he encontrado siempre un motivo de esperanza.

Madrid, 1 de julio de 1988.

SIGLAS

A — Códice parisino n.° 1741 (ss. x y xi): Bekker = A^c.
A^1: segunda lección de A, de la misma mano.
A^2: lección de A, de mano más reciente.

Π — Concordancia de los *deteriores* parisinos.
B: parisino n.° 1869 (s. xiv).
C: parisino n.° 1818 (s. xvi).
D: parisino n.° 2038 (s. xv).
E: parisino n.° 2116 (s. xvi).

Θ — Concordancia de los *deteriores* italianos.
Q: *Marcianus* (Venecia) n.° 200 (s. xv).
Y: *Vaticano* n.° 1340 (finales del s. xiv).
Z: *Vaticano* n.° 23 (finales del s. xiii).

Mo — *Monacensis* (Munich) n.° 312 (s. xv).

Ma — *Matritensis* n.° 4684 (s. xiv).

Γ — Concordancia de las traducciones latinas.
Trasl. vetus: Texto conjetural de la traducción anónima antigua (s. xiii).
G. Moerb.: Texto de la traducción de G. de Moerbeke (s. xiii).

Σ — H. Rabe, *Commentaria in Aristoteles Graeca*, vol. XXI, 1, Berlín, 1896.

Aldina — Edición príncipe de Aldus Manutius, *Rhetores graecorum*, t. I, Venecia, 1508 (utiliza un manuscrito perdido).

Victorio: P. Vettori, *Commentarii in tres libros Aristotelis de Arte dicendi*, Florencia, 1548 y 1579.

Schrader: Chr. Schrader, *De Rhetoricorum Aristotelis sententia et usu Commentarius*, Helmstadt, 1674.

Buhle: Th. Buhle, *Aristotelis opera omnia graece (vol. IV: Rhetorica)*, Zweibrücken, 1793.

Vater: S. Vater, *Animadversiones et lectiones ad Aristotelis libros tres Rhetoricorum*, Leipzig, 1794.

Gaisford: Th. Gaisford, *Animadversiones variorum criticae et exegeticae in Aristotelis de Rhetorica libros tres*, Oxford, 1820.

J. Bekker: *Edición académica*, Berlín, 1831 (Reimpr., 1961).

Brandis: Chr. A. Brandis, «Über Aristoteles *Rhetorik* und die griechischen Ausleger derselben». *Philologus* 4 (1849), 1-47.

Vahlen: J. Vahlen, «Zur Kritik der *Rhetorik* des Aristoteles», *Rhein. Museum* 9 (1854), 555-567.

Spengel, *Spec.*: L. Spengel, *Specimen commentariorum in Aristotelis libros De Arte Rhetorica*, Munich, 1838.

Spengel, *Rhet. Graec.*: Id., *Rhetores Graeci*, 3 vol., Leipzig, 1853. (Ed. de 1894. El tomo I contiene la *editio minor* de la Retórica de Aristóteles y la *Retórica a Alejandro*. Los rétores griegos posteriores a Aristóteles contenidos en esta edición se citan igualmente bajo esta sigla.)

Spengel: Id., *Aristotelis Ars Rhetorica cum adnotatione*, Leipzig, 1867. (El comentario corresponde al t. II, que es el citado en nuestra edición.)

Cope, *Introd.*: E. M. Cope, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Londres, 1867. (Reimp. Hildesheim, 1970.)

Cope: Id., *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, 3 vols., Cambridge, 1877. Reimp., Hildesheim, 1970. (A partir de la pág. 202

del vol. III, la obra fue continuada por J. E. SANDYS; se cita aquí bajo la sigla COPE-SANDYS.)

Römer:	Ad. Römer, *Aristotelis Ars Rhetorica,* Leipzig, Teubner, 1898. (Reimp., 1923 y 1936.)
ROSS:	W. D. ROSS, *Ars Rhetorica,* Oxford, Bibl. Oxoniensis, 1959. (Texto base de la presente traducción.)
TOVAR:	A. TOVAR, *Retórica,* Madrid, Bibl. Clásicos Políticos, 1953. (Reimp., 1971.)
DUFOUR:	E. DUFOUR, *Rhétorique,* 3 vols., París, Ass. Budé, 1932, 1938 y 1980. (El vol. III, continuado a partir de la pág. 61 por A. WARTELLE, a quien se debe también la Introducción y notas, se cita aquí bajo la sigla DUFOUR-WARTELLE.)
KASSEL, *Text.:*	A. KASSEL, *Der Text der aristotelischen Rhetorik. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe,* Berlín, 1971.
KASSEL:	Id., *Ars Rhetorica,* Berlín-Nueva York, 1976.
GRIMALDI:	W. M. A. GRIMALDI, *Aristotle. Rhetoric I. A Commentary,* Nueva York, 1980.

« »	Palabras suplidas por la edición de Ross.
⟨ ⟩	Palabras suplidas por el traductor.
[ ]	Seclusiones.
* *	Texto corrupto.

LIBRO I

SUMARIO

I

II

4. Concepto y materias de la deliberación.
   4.1. Objeto y límites de la deliberación.
   4.2. Temas de la deliberación.

5. La felicidad, fin de la deliberación.
   5.1. Definición de la felicidad.
   5.2. Partes de la felicidad.
   5.3. Definiciones de las partes de la felicidad.

6. El objeto de la deliberación: lo bueno y lo conveniente.
   6.1. Definiciones y elementos.
   6.2. Catálogo de bienes.
   6.3. Bienes discutibles y lugares comunes para su discusión.

7. Grados de lo bueno y lo conveniente.
   7.1. Definiciones.
   7.2. Gradaciones en los géneros.
   7.3. Gradaciones de antecedente y consecuente.
   7.4. Gradaciones de magnitud.
   7.5. Gradaciones de principio y causa.
   7.6. Otras gradaciones: diversos criterios.
   7.7. Criterios de duración, de relaciones gramaticales, de preferencia y de participación.
   7.8. Gradaciones según criterios formales.
   7.9. Criterios de verdad y utilidad.

8. Las formas de gobierno.
   8.1. Importancia para la oratoria deliberativa del conocimiento de las formas de gobierno.
   8.2. Finalidad de las formas de gobierno y relaciones con la deliberación.

III

9. La oratoria epidíctica: objeto y métodos.
   9.1. Objeto del género epidíctico y premisas.
   9.2. Definiciones y partes de la virtud.

   9.3. Actos dignos de elogio y lugares comunes para su tratamiento.
   9.4. Otros lugares comunes sobre temas que interesan al elogio y a la censura.
   9.5. Definiciones en torno al elogio y relación de la oratoria epidíctica con la deliberativa.
   9.6. La amplificación, recurso especial del elogio: sus lugares comunes.

IV

10. El género judicial: la injusticia y sus causas.
   10.1. Materias de la oratoria forense.
   10.2. Definición del acto injusto.
   10.3. Causas de la injusticia.
   10.4. Causas aparentes.
   10.5. Análisis particular de las causas de la acción.

11. El placer como materia de la oratoria judicial: sus lugares comunes.
   11.1. Definición de placer.
   11.2. Nómina de los placeres en relación con las causas de los actos.
   11.3. Placeres que proceden de la imaginación y el recuerdo.
   11.4. Análisis de otros placeres.

12. Modos de ser de quienes cometen injusticia y de quienes la padecen.
   12.1. Agentes de la injusticia: lugares comunes para su tratamiento.
   12.2. Modos de permanecer oculto el que comete injusticia.
   12.3. Víctimas de la injusticia: lugares comunes.

13. Criterios de distinción de lo justo y lo injusto.
   13.1. Primer criterio: la ley.
   13.2. Segundo criterio: carácter voluntario e intencionalidad de los actos.
   13.3. Tercer criterio: la equidad.

14. Gradaciones en la gravedad de los delitos: diversos criterios de uso retórico.

15. Uso retórico de las pruebas por persuasión no propias del arte.
    - 15.1. Enumeración de las pruebas.
    - 15.2. Las leyes.
    - 15.3. Los testigos.
    - 15.4. Los contratos.
    - 15.5. Las confesiones bajo tortura.
    - 15.6. Los juramentos.

VARIANTES *

EDICIÓN DE ROSS	NUESTRA VERSIÓN
54a8 ὁδῷ ποιεῖν	ὁδοποιεῖν habent codd. [n. 3]
55a23 δι' αὐτῶν	δι' αὐτῶν habent codd. et Γ [n. 20]
56a21 ταύτας	τρία ταῦτα habent codd. et Γ [n. 37]
58a8 τοὺς ἀκροατάς	[τοὺς ακροατάς] Spengel [n. 66]
58b4, 5 [οἷον]	οἷον restitui. Habent codd. et Γ [n. 72]
60a12 [δαπάνη]	δαπάνη codd. et Γ [n. 92]
63a2 οὗ μὴ ἐστιν	ὃ μη ἔστιν sicut Σ (Spengel et Römer, apud Rabe) [143]
63b16 [τὸ δ'οὖν... ἐστίν]	τὸ δ'οὖν...ἐστίν restitui sicut codd. [n. 160]
63b27-28-29-30	63b27-28-30-29 ab homoioteleuton [n. 164]
64a9 αὐταρκέστερον [δὲ]	αὐταρκέστερον ⟨γὰρ⟩ Herm. Barbarus, habet et *Ma* [n. 170]
64a32 καὶ ἀρετὴ μὴ κακίας καὶ κακία μὴ ἀρετῆς	καὶ ἀρετὴ μὴ ἀρετῆς καὶ κακία μὴ κακίας sicut codd. et Γ [n. 176]
64b1 [μᾶλλον]	μᾶλλον restitui sicut codd. [n. 178]
64b34 ὡς ἂν ἓν	ὡς ἂν ἐκ habent codd et Γ [n. 188]
65b12 ὑπάρχει [ἀγαθόν]	ὑπερέχει ἀγαθόν. Ὑπερέχει habent A Γ (Trend.), ἀγαθόν habent codd. et Γ [n. 205]

* Salvo que modifiquen el sentido del texto, no se registran aquí los cambios de puntuación. En paréntesis cuadrados se señala la nota en que se da justificación de las variantes.

66a7 ἤθη	ἔθη habent codd. [n. 214]
66b2 ἐλευθεριότης φρόνησις	ἐλευθεριότης πραότης φρόνησις sicut Θ Π A y Γ [n. 221]
68b11 εἰδότες	ἑκόντες habent codd. et Γ [n. 253]
69a2-3 ὄρεξις	μέτα λόγου ὄρεξις sicut Γ [n. 257]
70b24 [ἐρῶσιν] λύπη προσγένηται	ἐρῶσιν· διὸ καὶ ὅταν λύπη προσγένηται habent codd. et Γ [n. 282]
73b28 ἑκουσίως	ἀκουσίως habent codd. et Γ [n. 319]
75a3 [μέγα]	μέγα habent codd. et Γ (Grimaldi) [n. 335]
77a6-7ad δεῖ δὲ λέγειν... βασάνοις	[δεῖ δέ λέγειν... βασάνοις] omitt. DEQYZΓ (Victorius) [n. 362]
77a14 [ὡς]	ὡς habent codd. (Grimaldi) [n. 364]

1. VIEJA Y NUEVA RETÓRICA

1.1. El arte retórico. Analogía con la dialéctica

La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica [1], ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan en alguna forma de ambas, puesto que, hasta 1354a

[1] La metáfora que hace a la retórica *antístrophos* de la dialéctica implica: 1.°, que la retórica es como la dialéctica: un saber de orden formal-lógico, que no se refiere a «materia de ninguna ciencia determinada»; y, 2.°, que, por lo tanto la retórica es independiente de la ética, con lo que las objeciones del *Gorgias* platónico quedan superadas de un golpe (cf. SOLMSEN, 210 y 214). La traducción de *antístrophos* es, de todos modos, difícil: creado, según parece, por el propio Platón sobre la base de *antistréphein (Rep.* VII 522a; *Fil.* 40d; *Tim.* 87c; *Leyes* XII 953c; y especialmente *Gorg.* 464b y 465a, d), el término designa el movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales. El sentido de la metáfora es, pues, que entre dialéctica y retórica se da, a la vez, identidad y oposición. Al valor de identidad se refiere QUINT., *Inst. Orat.* II 17, 42, diciendo que una y otra «*specie magis quam genere differunt*». E igualmente Sexto Empírico (en un párrafo que, sin embargo, no parece aludir a este pasaje: vid. COPE, I 2) en *Adv. Math.* VII 6: «*antístrophos*... vale lo mismo que *isóstrophos,* puesto que ⟨la retórica y la dialéctica⟩ versan sobre la misma materia *(perì tèn autèn hýlēn)*». Cicerón, en cambio, atiende al valor de oposición cuando señala, en *Orat.* XXXII 114, que «*Aristoteles principio artis rhetorica dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae*». Este doble significado no queda recogido, hasta donde yo conozco, por ninguna de las traducciones que se han propuesto del término —«análoga», «correspondiente», «correlativa»—, todas las cuales connotan excesivamente la identidad (convirtiendo de paso en ininteligibles las ulteriores restricciones de I 2, 56a25). En mi opinión, lo más plausible es respetar el término con su sentido originario, lo que, por otra parte, se ajusta

un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e, igualmente, en defenderse y acusar. Ahora bien, la mayoría de los hombres hace esto, sea al azar, sea por una costumbre nacida de su modo de ser [2]. Y como de ambas maneras es posible, resulta evidente que también en estas ⟨materias⟩ cabe señalar un camino [3]. Por tal razón, la causa por la que logran su objetivo tanto los que obran por costumbre como los que lo hacen espontáneamente puede teorizarse; y todos convendrán entonces que tal tarea es propia de un arte [4].

---

a las prescripciones y análisis que, sobre la metáfora, hace Aristóteles en III 2, 05a2-b20 y 10, 10b6-11b20. La aplicación de la metáfora *antístrophos* está bien estudiada en R. Price, «Some antistrophes to the Rhetoric», *Philos. Rhet.* 1 (1968), 145-64. Y en cuanto a su valor epistemológico, puede consultarse S. Cazzola, «Lo statuto concettuale della retorica aristotelica», *Riv. crit. St. Filos.* 31 (1976), espec. 41-48.

2 La alusión a una oratoria fortuita y espontánea *(eikêi, apò toû automátou)* apunta a que la retórica comporta una facultad *(dýnamis)*, sin cuya existencia no cabe establecer ningún arte: cf. *Ét. Nic.* I 1 y *Pol.* III 12. Por su lado, la formación de costumbres *(synétheia)* a partir de las disposiciones del modo de ser del sujeto *(héxis)* supone también una *conditio sine qua non* del arte, en cuanto que sobre tal proceso se apoyan la formación de los conceptos inductivos y la empiria: vid., respectivamente, *Top.* I 14 y *Ét. Nic.* X 9, 1181a10-11. Así, pues, estas referencias no deben entenderse en oposición a la *Téchne rhetoriké* que quiere fundar Aristóteles; por el contrario, constituyen su fundamento de posibilidad en la medida en que, como razona el texto, son lo que hace posible *(endéchetai)* abrir un camino *(hodopoieîn)* por el que la causa puede teorizarse *(tèn aitían theoreîn)*.

3 Leo *hodopoieîn* con los códices. La conjetura de Bywater *(hodôi poieîn)*, seguida por Ross y ahora por Kassel, *Text*, 117-18, resulta poco convincente, no sólo por el paralelismo con *Met.* I 3, 984a18, sino, sobre todo, por el *hodopoíesis* de *Ret.* III 14, 14b21 (vid. *infra*, n. 286 al L. III). En todo caso, que el término corresponde a la tradición aristotélica lo muestra, en sentido contrario al razonamiento de Kassel, el fragmento de Zenón, *Stoic. Vet. Fragm.* I 72 (Arnim) en el que *hodopoieîn* aparece relacionado precisamente con *héxis*: «*téchnē éstin héxis hodopoiētiké*». Otros argumentos en contra de la conjetura, en Grimaldi, págs. 3-4.

4 Es propio de un arte por cuanto el saber de la retórica, siendo un saber teórico y de causas *(tèn aitían theoreîn endéchetai)*, no se ocupa de objetos de pura contemplación, como los de la ciencia, sino que tiene una aplicación práctico-productiva (cf. K. Bartel, «Der Begriff Téchne bei Aristoteles», en *Festag. Schadewaldt*, Pfullingen, 1965, págs. 275-87). De todos modos, las distribuciones del concepto de *téchne* son complejas en Aristóteles: cf., los textos fundamentales, en *Tóp.* I 3, 101b5-10; *Anal. Post.* II 19, 100a6-9; *Met.* I 2, 981b2-982a6; y *Ét. Nic.* VI 3-7.

1.2. *Crítica de la tradición*

Sin embargo, los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos [5], ni siquiera —por así decirlo— han proporcionado una parte de tal ⟨arte⟩ (pues sólo las *pruebas por persuasión* son propias del arte [6] y todo lo demás sobra) y, por otro lado, nada dicen de los *entimemas*, que son el cuerpo de la persuasión, y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto. Porque, en efecto: el mover a sospecha, a compasión, a ira y a otras pasiones semejantes del alma no son propias del asunto, sino atinentes al juez [7]. De mo-

---

5 Cf. *Ref. sof.* 34, 183b31-184a4. Por el testimonio de Cic., *De Invent.* II 2, sabemos que Aristóteles había compilado y resumido las principales *Artes* oratorias de sus predecesores, en una obra cuya justeza y éxito fueron tan grandes —sugiere Cicerón— que hizo innecesaria la lectura de tales *Artes*. A esta obra (de la que conservamos un importante fragmento: 13b-141 Rose), se refieren las tres *Technôn synagogé* del catálogo de Diógenes Laercio (núm. 77, 80 y 89), que acaso no sean sino otras tantas versiones corruptas del original: cf. P. Moraux, *Listes*, 104; véase, no obstante, *Introd.*, n. 187.

6 Para la distinción entre *pruebas propias/ajenas al arte*, vid. *infra*, 55b35-39 y nn. 31 y 32. Igualmente, para los conceptos *pruebas por persuasión* y *entimemas*, vid. 55a3-19 y nn. 14 y 16.

7 Esta exclusión de las pasiones como materia de la retórica contrasta vivamente con 56a2-25 y, sobre todo, con el desarrollo de II 1-12 (vid., en especial, 77b21-24), en donde, por el contrario, las pasiones son consideradas como una de las tres *písteis éntechnai*. Los propios copistas debieron sentir esta contradicción a juzgar por algunas vacilaciones que presentan los códices: así, por ejemplo, Γ supone *échtra*, en vez de *eleinós*, acaso para evitar el choque frontal con II 8. Por su parte, las explicaciones que se han dado son varias. Según Cope, I 6, los elementos afectivos valen sólo como «pruebas accesorias», que Aristóteles admite en consideración a la incapacidad de los oyentes (55a25), pero que excluye cuando se trata de apuntar a lo «fundamental de la persuasión» *(sôma písteōs)*, es decir, al entimema. Por el contrario, Grimaldi, 8-10, afirma que siempre en el entimema «están contenidas *razones, páthē* o *éthē*», de modo que la frase en cuestión debe interpretarse como un rechazo sólo de las «pasiones extrínsecas» a la materia de la persuasión, no susceptibles de formar parte del argumento retórico (cf., en el mismo sentido, «A Note on the *Písteis* in Aristotle's *Rhet.* 1355a21-24», *Am. Journ. Philol.* 78 (1957), 188-92). El punto de vista de Grimaldi es, desde luego, sólido, pero yo creo que no contradice el de Cope, con sólo que se adopte una perspectiva diacrónica de análisis. Los dos referentes implícitos del capítulo son, por una parte, la crítica a la validez de la oratoria forense (54b22-25), donde el recuerdo del juicio de Sócra-

do que si ocurriera en todos los juicios como ya acontece en algunas ciudades, y principalmente en las que tienen buenas leyes, nada tendrían ⟨estos autores⟩ que decir. Pues todos, ciertamente, o bien juzgan que conviene que las leyes proclamen este principio, o bien lo practican y prohiben hablar fuera de lo que toca al asunto, como se hace en el Areópago [8], procediendo en esto adecuadamente. Pues no conviene inducir al juez a la ira o a la envidia o a la compasión, dado que ello equivaldría a torcer la propia regla de que uno se ha de servir. Aparte de que es evidente que nada compete al litigante fuera de mostrar que el hecho es o no es así y si aconteció o no aconteció. En cambio, el que sea grande o pequeño, justo o injusto, y todo lo que el legislador ha dejado sin explicitar, eso conviene que lo determine el mismo juez y no que tenga que aprenderlo de las partes.

Por lo tanto, es sumamente importante que las leyes que están bien establecidas determinen, hasta donde sea posible, por sí mismas todo, y que dejen cuanto menos mejor al arbitrio de los que juzgan. Ante todo, porque es más fácil encontrar uno

1354b o unos pocos, más bien que muchos, que tengan buen sentido

tes y los argumentos de Platón resultan prevalentes (cf. *Apol.* 34b-c y *Gorg.* 457a y 503a); y, por otra parte, la polémica de los académicos contra la retórica *psicológica* de Isócrates y su escuela (Solmsen, 215 ss.). Que éstos datos nos sitúan en el estrato más antiguo de la *Retórica* de Aristóteles, está fuera de duda. Ahora bien, Quintiliano nos informa en *Inst. Orat., Proem.* I, de la posición de estos académicos *(«quibus solum videretur oratoris officium docere... et affectus... excludendos putabant»),* en un contexto en el que, sin embargo, claramente, Aristóteles no está incluido. Así, pues, Aristóteles había adoptado ya, en el momento de redactar su primera versión de la *Retórica,* una postura propia, sin duda ecléctica, por la que se daba entrada a las pasiones, si bien todavía, como piensa Cope, con un carácter meramente accesorio y complementario. Este es el punto de vista que ofrece el texto (particularmente por la razón apuntada en 55a25); y será la evolución intrínseca de este punto de vista la que termine por hacer de las pasiones una de las *písteis* o premisas del entimema (cf., *infra,* n. 70, así como todo el desarrollo de II 1-17; igualmente n. 303 al L. III e *Introd.* § 5).

[8] Se trata del más antiguo tribunal de Atenas, que, en la época de Aristóteles, se ocupaba ya sólo de las causas de homicidio con premeditación, envenenamiento e incendio. La cita aristotélica alude al uso, recogido por Quint., *Inst. Orat.* VI 7, según el cual un heraldo interrumpía al orador que apelaba a las pasiones.

y sean capaces de legislar y juzgar. Después, porque las promulgaciones de leyes tienen lugar luego de haber deliberado mucho tiempo, mientras que los juicios surgen de un modo imprevisto, de manera que es difícil que quienes han de juzgar estipulen bien lo que es justo y conveniente. Y, lo que es más importante de todo, porque el juicio del legislador no versa sobre lo particular, sino que trata sobre lo futuro y universal [9], mientras que el miembro de una asamblea y el juez tienen que juzgar inmediatamente sobre ⟨casos⟩ presentes y determinados, a lo que muchas veces les viene ya unida la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio ⟨razones de⟩ placer o de pesar. Por consiguiente, respecto de lo demás, conviene, como decimos, dar autoridad al que juzga sobre las menos cosas posibles; pero sobre si sucedió o no sucedió, o si acontecerá o no acontecerá, o si existe o no existe, de esto es preciso que se hagan cargo los que juzgan, pues no cabe que lo prevea el legislador. Y si esto es así, es claro que colocan en el arte en cuestión cosas ajenas al asunto todos aquellos que prescriben reglas como qué debe contener el exordio o la narración y cada una de las otras partes [10], puesto que en todo esto no tratan de ninguna otra cosa sino de cómo dispondrán al que juzga en un sentido determinado, sin que, en cambio, muestren na-

[9] Id. en *Ét. Nic.* V 14, 1137b13 ss.

[10] Alusión a la escuela de Isócrates, cuya retórica incluía, como punto central, el análisis y disposición de las partes del discurso (cf. la crítica de III 13, 14a37-b18, y la postura de Plat., *Fedr.* 266d-e, que el texto recuerda). De todos modos, entre esta afirmación y el desarrollo del L. III 13-19, se produce el mismo contraste que hemos analizado a propósito de las pasiones *(supra,* n. 7) y que debe ser resuelto apelando a las mismas causas evolutivas. Una vez que se admiten las pasiones, la cuestión de «cómo predisponer al oyente con el discurso» pasa, en efecto, a primer plano (véase, a este respecto, *infra,* n. 5 al L. III). Ahora bien, el testimonio más palpable de esta evolución lo ofrece 14b8-10, donde Aristóteles admite una división cuatripartita del discurso, que es, de hecho, la que después guía sus análisis y que ha sido identificada como de Isócrates (cf. Grimaldi, 15, y W. Steidle, «Redekunst und Bildung bei Isokrates», *Hermes* 80 (1952), 257).

da acerca de las pruebas por persuasión propias del arte, que es con lo que uno puede llegar a ser hábil en entimemas.

1.3. *Ampliación del ámbito de la retórica*

Por todo esto, pues, aun siendo el método el mismo en los discursos políticos y en los judiciales y aun siendo más bella y más propia del ciudadano la actividad que se refiere a los discursos ante el pueblo que la que trata de las transacciones, con todo, ⟨los autores⟩ no hablan para nada de aquéllos y más bien se esfuerzan todos por establecer el arte de pleitear [11], dado que en los discursos ante el pueblo aprovecha menos hablar de lo que es ajeno al asunto y, además, la oratoria política es menos engañosa que la judicial, por ser más propia de la comunidad [12]. En la primera, en efecto, el que juzga discierne sobre cosas propias, de modo que ninguna otra cosa es precisa fuera de demostrar que es así como lo dice el que le aconseja. Por el contrario, en los discursos judiciales esto no es bastante, sino que interesa atraerse al oyente, puesto que el juicio trata sobre cosas ajenas, de modo que ⟨los jueces⟩, como miran por su propio interés y escuchan con vistas al favor,
1355a en realidad otorgan a los litigantes, pero no juzgan. Por ello, como antes dijimos, en muchas partes la ley prohibe hablar de lo que es ajeno al asunto, mientras que ⟨en los discursos políticos⟩ los mismos que juzgan vigilan esto suficientemente.

[11] La misma denuncia se encuentra en PLAT., *Fedr.* 261, e Isóc., *Contra Sofist.* §§ 19-20. Por otra parte, y como apunta DUFOUR, 139, n. 1, el término «transacciones» *(synállagma)* tiene un sentido más general que el de «contrato» o «acuerdo» *(synthékē)* o el de «pacto» entre ciudades *(sýmbola)*, de modo que cubre la totalidad de las relaciones jurídicas de propiedad y posesión (cf. *Ét. Nic.* V 2, 1131a2 ss.). Al nombrar, pues, la oratoria judicial con una referencia a los pleitos por el dominio de las cosas, Aristóteles introduce —además— un sesgo desdeñoso a sus palabras.

[12] El texto dice *hóti koinóteron*, lo que también podría entenderse, de acuerdo con lo dicho en 54a2, como «más adecuado al vulgo» (o sea, sin que precise especialización). Esto es, sin duda, lo que supone Kassel, al establecer, siguiendo a Spengel, *allà koinóteron*.

1.4. *El método de la retórica: los entimemas*

Ahora bien [13], como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión [14] y que la persuasión es una especie de demostración [15] (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema [16] y éste es, hablando en absoluto,

[13] Todo el párrafo que sigue (líns. 4-18) es, verosímilmente, un añadido tardío (tal vez contemporáneo de 57a22-b25). La ruptura obvia de la argumentación, que vuelve a retomarse —con independencia de este párrafo— a partir de la lín. 19, y la irrupción brusca de consideraciones acerca de la probabilidad como 'materia' del entimema así parecen sugerirlo.

[14] GRIMALDI, 19-20, distingue tres significaciones en el término *pístis:* 1.ª) el estado de convicción o confianza subjetiva que resulta de un razonamiento; 2.ª) el «método propio del arte» *(éntechnos méthodos)* que produce tal estado de confianza mediante la reducción del argumento retórico a su forma lógica (= entimema y ejemplo); y 3.ª) las fuentes de enunciados *(êthos, páthos, lógos)* de donde proceden las proposiciones persuasivas. Un análisis detallado de las distribuciones lexicales de *pístis* permite, no obstante, establecer un cuadro significativo considerablemente más uniforme. Por una parte, la diferencia entre persuasión subjetiva y medios que producen la persuasión es gramatical: a la primera corresponde de ordinario el singular o el uso del verbo *(pístis, pisteúein)*, mientras que los segundos son sistemáticamente nombrados en plural *(písteis)*. Y, por otra parte, estas *písteis* —así en plural— se refieren siempre a clases de enunciados convincentes, que son probativos, ya sea porque remiten a lugares comunes (en el modelo de la primera *Retórica)*, ya sea porque constituyen los enunciados «propios» (en el modelo de la segunda *Retórica)* que son «pertinentes» a los entimemas y a los ejemplos: y tales son los *lógoi*, los *éthē* y las *páthē*. Esta unidad semántica, con su obligada referencia a un modelo lógico-probativo, es la que pretendemos reflejar nosotros al traducir siempre *písteis* por «pruebas por persuasión».

[15] *Apódeixís tis*, o sea, no una demostración en sentido estricto o *analytiké*, que no puede suministrarla el argumento retórico: cf. *Ét. Nic.* I 3 y *Tóp.* I 1, 100a27-b23. (Sobre el valor de esta «especie de demostración», véase *infra*, nn. 16 y 18.)

[16] El *enthýmema* o «silogismo retórico» (56b5) no aparece reflejado en la clasificación de los silogismos de *Tóp.* VIII 11, 162a15-18, pero sí, en cambio, en *Anal. Pr.* II 27 y *Anal. Post.* I 1, donde se define, igual que en *Ret.* 57a23 ss., como «un silogismo que parte de probabilidades y signos». Para la identificación de este silogismo debe tenerse en cuenta que, en 58a29-32, Aristóteles distingue entre *enthymemátōn tópoi kaì eídē*, lo cual nos sitúa de nuevo en los dos estratos reconocibles de la *Retórica*. Ahora bien, en este contexto, el entimema *ek tópōn*, según aparece

la más firme de las pruebas por persuasión; y como el entimema, en fin, es un silogismo y sobre el silogismo en todas sus variantes corresponde tratar a la dialéctica [17], sea a toda ella, sea a una

formulado en II 23-24, se construye sobre la base de los «elementos» *(stoicheîa)* o «lugares comunes a toda argumentación» —tales como, por ejemplo, los contrarios, las relaciones recíprocas, el más y el menos, etc.—, que ciertamente no comportan ninguna especificidad propia de la retórica. Desde este punto de vista, pues, el entimema no es independiente de la inferencia dialéctica en general, que Aristóteles llama *epicheírema (Tóp.* VIII 11, 162a16; cf. también QUINT., *Inst. Orat.* V 10, 1). Sin embargo, a medida que la retórica va adquiriendo un campo de enunciados propios (las *písteis)* y adaptándose a la evolución analítica de la epistemología aristotélica, el entimema se vincula cada vez más a un modo de inferencia especial, que se basa en premisas sólo 'probables' *(infra,* n. 58) y que denota un auténtico nuevo silogismo. El esquema de este silogismo, cuyas figuras estudia Aristóteles en *Anal. Pr.* II 27, 70a10-b30, es el siguiente:

B está en la Regla A
C es B

C es verosímilmente A

Asimilado a la 1.ª figura este silogismo es irrefutable *(Anal. Pr.* 70a26 y *Ret.* 57b17): la más alta probabilidad coincide con la necesidad. Por ejemplo: la mujer que tiene leche (B), ha dado a luz (A). —Esta mujer (C) tiene leche (B) —Esta mujer (C) ha dado a luz (A). En cambio, en la 2.ª y 3.ª figuras el silogismo es refutable, aunque la conclusión verdadera. Así: (Fig. 2) las encintas (B) están pálidas (A) —Esta mujer (C) está pálida (A) —Esta mujer (C) está encinta (B); y (Fig. 3) Pítaco (C) es sabio (A) —Pítaco (C) es bueno (B) —Los buenos (B) son sabios (A). Cf. MEYER, II 1, 485, recogido en SIEVEKE, n. 5, y, sobre todo, SPRUTE, *Die Entymementheorie der arist. Rhetorik,* Gotinga, 1982, págs. 260-7. Sobre la influencia del silogismo retórico, véase también PLEBE, «Retorica aristotelica e logica stoica», *Riv. Filos.* 10 (1959), espec. 403-6 y 412-19.

[17] Como ha estudiado GOHLKE, 115-17, las citas de las obras lógicas de Aristóteles resultan siempre oscuras en la *Retórica.* Esta remisión a la «*dialéctica*» —como, igualmente, la de 55a30 a los «silogismos»: cf. n. 23— podría, en efecto, aludir a la clasificación de *Tóp.* 162a15-18, o bien a la de *Tóp.* 100a25-101a17. Sin embargo, hay algunos datos que hacen problemáticas estas referencias. En primer lugar, *Tópicos* está explícitamente citado en 55a29 dentro de un contexto propio, por lo que no parece probable que Aristóteles se refiera a la misma obra. Y además, en segundo lugar, *Tóp.* 101a18-24 declara que extenderse en la descripción de los silogismos dialécticos no es competencia de la dialéctica misma, de modo que la remisión que hace aquí Aristóteles tampoco en este sentido parece referirse a *Tópi-*

de sus partes, resulta evidente que el que mejor pueda teorizar a partir de qué y cómo se produce el silogismo, ése será también el más experto en entimemas, con tal que llegue a comprender sobre qué ⟨materias⟩ versa el entimema y qué diferencias tiene respecto de los silogismos lógicos [18]. Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad* [19].

1.5. Utilidad de la retórica

Queda, en suma, claro que los demás autores estudian como materias propias del arte lo que es ajeno al asunto y, asimismo, por qué causa se han inclinado sobre todo a tratar de la oratoria judicial. Ahora bien, la retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no

cos. Suscribo la opinión de Viano, fundada sobre las argumentaciones de Gohlke, de que «lo más probable es que la fuente de Aristóteles sea una obra general sobre el silogismo, hoy perdida y cronológicamente anterior a *Tóp.* I, que la presupone» («Aristotele e la redenzione della Retorica», *Riv. Fil.* 58 (1967), n. 52). En esta hipótesis, sería a tal obra a la que se refiriese Aristóteles con la expresión *en toîs syllogismoîs* de 55a30. Y podría tratarse, por lo demás, de la obra que Diógenes Laercio cita en los núms. 48 y 56, o bien en el núm. 57, de su catálogo (cf. MORAUX, *Listes,* 86-87 y 56-57 respectivamente).

[18] Es difícil precisar cuáles son estos «silogismos lógicos» a que se refiere Aristóteles. En su comentario a los *Anal. Post.* Waitz piensa que *opponatur rhetorico syllogismo, veram demonstrationem significare videatur* (pág. 353). Pero esto se compadece mal con lo que «silogismos lógicos» significa en *Anal. Post.* I 22, 84a8, 86a22 y 88a19 (textos igualmente citados por Waitz), donde se oponen a los silogismos analíticos y equivalen a «silogismos de premisas solo probables». En mi opinión, Aristóteles apunta con tales «silogismos lógicos» realmente a los silogismos dialécticos, lo que *a fortiori* me parece probar el hecho de que *Anal. Post.* I 22 se autodefine como un conjunto de «consideraciones dialécticas». En suma, pues, lo que el filósofo nos pide distinguir aquí son los argumentos de probabilidad de la dialéctica y los argumentos probables que además implican persuasión, propios de la retórica. De ser así, ello confirmaría, por otra parte, como ya he señalado *(supra,* n. 13), el carácter añadido y tardío de todo este pasaje.

[19] Sobre la relación «*verdadero/probable-plausible-verosímil*», vid. *infra,* n. 58.

se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación [20]; además de que, en lo que toca a algunas gentes, ni aun si dispusiéramos de la ciencia más exacta, resultaría fácil, argumentando sólo con ella, lograr persuadirlos, pues el discurso científico es propio de la docencia, lo que es imposible en nuestro caso [21], y más bien se necesita que las pruebas por persuasión y los razonamientos se compongan por medio de nociones comunes, como señalábamos ya en los *Tópicos* [22] a propósito de la controversia ante el pueblo. Por lo demás, conviene que se sea capaz de persuadir sobre cosas contrarias, como también sucede en los silogismos [23], no para hacerlas ambas (pues no se debe persuadir de lo malo) [24], sino para que no se nos oculte cómo se hace y

---

[20] Como anota Tovar, se trata aquí de un sutil argumento para defender la retórica de las críticas platónicas, citando para ello al propio Platón *(Fedr.* 260d3-9). El argumento parece, no obstante, no ser de Aristóteles, sino de Isócr., *Antid.* § 251, de donde lo toman Quint., *Inst. Orat.* II 17, 26 y, modificadamente, Cic., *De Orat.* I 46, 202. (Por otra parte, leo *di' autôn,* codd. y Γ, en vez de *di' hautôn,* como prefiere Ross, siguiendo a Bywater, y ahora Kassel, 121. Aparte de que ello distorsiona el sentido obvio del texto, esta lectura no tiene en su apoyo más que el testimonio de Dionis. Halic., *Ep. ad Amm.* I 729, quien, de todas maneras, escribe *di' hautón.* Vid. a este respecto Cope, I 23 y la larga nota de Grimaldi, 25-28, que reproduce su «Rhetoric and Truth: a note on Aristotle's *Rhet.* 1355a21-24», *Philos. Rhet.* 11 (1978), págs. 173-177).

[21] De nuevo es éste un argumento tomado de la crítica platónica de *Fedr.* 260c. La conexión entre la «ciencia más exacta» *(akribestátē epist.)* y la «docencia» *(didaskalía)* se halla también en *Ref. sof.* 2, 115b1. Por su parte, en *Ét. Nic.* VI 3 (que desarrolla las distinciones de *Anal. Post.* I 2, 71a y 71b28) Aristóteles razona esta conexión sobre la base de que la ciencia es una *héxis apodeiktiké* que, por lo tanto, requiere una «introducción del entendimiento» (cf. igualmente, *Tóp.* I 2, 101a35-36).

[22] Probablemente se refiere, como suele anotarse, a *Tóp.* I 2, 101a2b-27 y 30-34. Pero también podría aludir a *Tóp.* VIII 2, que trata específicamente de la discusión.

[23] *En toîs syllogismoîs:* como ya he señalado, *supra,* en la n. 17, quizás debamos ver en esta expresión el título de una obra, en vez de una referencia general.

[24] Este es el punto (líns. 30-37) en que la resonancia platónica en general, y del *Gorgias* en particular, se hace más notoria, como viene señalándose desde el análisis de Rhys-Roberts, «References to Platon in Aristotle's *Rhet.*», *Class. Philol.* (1924), 324-6. La capacidad para persuadir sobre tesis contrarias es lo que hace de la retórica una actividad que concierne exclusivamente al poder (según

para que, si alguien utiliza injustamente los argumentos, nos sea posible refutarlos con sus mismos términos. De las otras artes, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios por medio de silogismos, sino que sólo hacen esto la dialéctica y la retórica, puesto que ambas se aplican por igual en los ⟨casos⟩ contrarios. Pero los asuntos pertinentes no se presentan de la misma manera, sino que siempre, hablando en absoluto, lo verdadero y lo mejor por naturaleza son más aptos para los silogismos y para las pruebas por persuasión. Aparte de que si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio **1355b** cuerpo, sería absurdo el que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que ésta es más específica del hombre que el uso del cuerpo [25].

Y si ⟨alguien sostiene que⟩ el que usa injustamente de esta facultad de la palabra puede cometer grandes perjuicios, ⟨se deberá contestar que⟩, excepción hecha de la virtud, ello es común a todos los bienes y principalmente a los más útiles, como son la fuerza, la salud, la riqueza y el talento estratégico; pues con tales ⟨bienes⟩ puede uno llegar a ser de gran provecho, si es que los usa con justicia, y causar mucho daño, si lo hace con injusticia.

---

concede Polo en *Gorg.* 466 ss.), de modo que la retórica resulta una antítesis de la ética. Por su parte, la solución que propone Aristóteles en este pasaje —esto es, la subordinación de la retórica a la ética *por medio de una apelación a la verdad y al conocimiento*— tiene también el sello platónico. El núcleo del discurso de Sócrates en *Gorgias* (447-80 y, en especial, 459c6-460a4) está destinado a poner en evidencia la falta de relación entre retórica y conocimiento; pero este mismo hecho queda restringido, en *Fedr.* 262c1-3, sólo a aquél «que desconozca la verdad». De todos modos, esta subordinación de la retórica a la moral se transforma pronto en Aristóteles en un problema exclusivamente ético y político que, en cambio, no juega ningún papel *técnico* en la retórica. Véase, a este respecto, F. Hill, «The amorality of Aristotle's Rhetoric», *Greek, Roman and Byzan. Stud.* 22 (1981), 133-47.

[25] Cf. los textos paralelos de *Pol.* I 1, 1253a9-18, y VII 12, 1332b5.

1.6. *Objeto de la retórica y relaciones con la dialéctica*

Así, pues, es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido [26], sino que le sucede como a la dialéctica; y, asimismo, que es útil y que su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso, tal como también ocurre con todas las otras artes [27] (pues no es propio del médico el hacerle a uno sano, sino dirigirse hacia ese fin hasta donde sea posible; porque igualmente cabe atender con todo cuidado a los que son incapaces de recuperar la salud). Además de esto, ⟨es asimismo claro⟩ que lo propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente, del mismo modo

[26] Como al principio del capítulo (54a2; cf., igualmente, 55b27 ss. y 57a2), Aristóteles vuelve a poner en la asimilación de la retórica y la dialéctica la base de las argumentaciones persuasivas. Ahora bien, yo no logro ver en esto, como SPENGEL, *ad. loc.*, una aproximación a Gorgias y a los sofistas, entre otras razones porque ni Platón niega a la dialéctica el carácter de «matriz» de la retórica *(Fedr.* 271d-272b y 273c-274a), ni Aristóteles desvincula totalmente a la dialéctica de la ciencia (vid. *infra,* n. 32). El asunto hay que situarlo, a mi parecer, en la relación que Aristóteles establece entre el dominio del *arte* y la disposición subjetiva propia de una *facultad (dýnamis):* cf., *infra,* 55b25 y 56a31, así como *Ét. Nic.* I 1 y *Pol.* III 12. Decir que la retórica es un arte significa, pues, en este contexto, decir que comporta una facultad. Ahora bien, el problema reside entonces en que, mientras que «todo arte y toda investigación» tienden a fines concretos «como la medicina a la salud» *(infra,* 55b28-29 y *Ét. Nic.* 1094a1-17), la retórica demanda, en cambio, un ámbito y una forma de conocimiento de aplicación universal. Y eso es precisamente lo que significa la dialéctica en cuanto que «no pertenece a ningún género definido» (cf. los textos paralelos de *Ref. sof.* 11, 172a12 y 30; y *Met.* III 2, 1004b19). La insistencia, en suma, de Aristóteles sobre este punto se corresponde con el hecho de que constituye el núcleo de su hallazgo *(Ref. sof.* 34, 183b31-184a4). El cual tiene poco que ver con las consideraciones de la sofística, aunque ésta haya podido influir sobre Aristóteles por otros motivos.

[27] Como anota COPE, I 25, «la noción de arte... consiste no en el resultado o éxito del proceso, que con frecuencia es impredecible, sino en la correcta aplicación del método». Lo que define, en este sentido, al arte es el deseo intencional *(boúlesis)* que mueve la deliberación, cuyo resultado es la elección *(proaíresis)* de los medios oportunos para el fin que se busca (cf. *Ét. Nic.* III 3, 1193a2-4; *id.,* 2, 1112a2-6). O dicho con otras palabras, el arte se relaciona con la potencia de la facultad subjetiva, más bien que con el hecho resultante *(Tóp.* VI 12, 149b25).

que ⟨corresponde⟩ a la dialéctica reconocer el silogismo y el silogismo aparente [28]. Sin embargo, la sofística no ⟨reside⟩ en la facultad, sino en la intención. Y, por lo tanto, en nuestro tema, uno será retórico por ciencia y otro por intención, mientras que, en el otro caso, uno será sofista por intención y otro dialéctico, no por intención, sino por facultad [29].

Y ya tratemos de hablar del método mismo: de cómo y a partir de qué nos será dado alcanzar lo que nos hemos propuesto. Luego de definir nuevamente, como al principio, qué es la retórica, pasaremos a exponer lo que resta.

2. DEFINICIÓN Y ESTRUCTURA LÓGICA DE LA RETÓRICA

2.1. *Definición de la retórica y generalidad de su aplicación*

Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer [30]. Esta no es ciertamente tarea de ningún otro arte, puesto que cada uno de los otros versa sobre la enseñanza y persuasión concernientes a su materia propia; como, por ejemplo, la medici-

[28] Cf. *Tóp.* IV 5, 126a25-b1. Como he dicho en la nota anterior, el arte remite a la existencia de una facultad. Ahora bien, según este texto de *Tóp.* que cito, una facultad «es una cosa deseable» que, sin embargo, puede ser mal empleada «por una desviación de la intención». Esta caracterización de la sofística es constante en Aristóteles: vid., entre otros textos, *Ref. sof.* 165a30-31; *Met.* III 1004b22-26; *Ét. Nic.* IV 7, 1127b14; etc.

[29] La clasificación parece obscura pero sólo porque falta un término en el campo semántico correspondiente de la retórica. O sea: en la dialéctica, quien usa rectamente de la facultad o capacidad es «dialéctico» y quien hace un uso desviado de la intención, «sofista». En la retórica, en cambio, el nombre es el mismo en los dos casos —esto es, *rétor,* retórico—, de modo que sólo cabe distinguir entre un *rétor por ciencia* (equivalente del dialéctico) y un *rétor por intención* (equivalente del sofista). Lo que Aristóteles pretende, de todos modos, señalar aquí es que los perjuicios de la retórica, en contra de la crítica platónica, no están ligados al arte o a la facultad oratoria, sino a la intención moral del orador. Cf., en el mismo sentido, *Met.* III 2, 1004b24-25.

[30] Este capítulo 2.° pertenece a la última redacción de la *Retórica* elaborada por Aristóteles, de modo que la definición que lo encabeza debe considerarse como

na sobre la salud y lo que causa enfermedad, la geometría sobre las alteraciones que afectan a las magnitudes, la aritmética sobre los números y lo mismo las demás artes y ciencias. La retórica, sin embargo, parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en —por así decirlo— cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico.

2.2. *Clases de pruebas retóricas. Delimitación de lo convincente*

En cuanto a las pruebas por persuasión unas son ajenas al arte y otras son propias del arte [31]. Llamo *ajenas al arte* a cuantas no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes; y *propias del arte,* las que pueden prepararse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas inventarlas [32].

una definición definitiva de su *Téchne rhetoriké.* Sobre las definiciones de retórica anteriores a Aristóteles y sobre las propias fuentes antiguas de esta definición, vid. Spengel, *Über die Rhetorik des Aristoteles,* Munich, 1851, págs. 32-40. Como destaca Cope, *Introd.,* 33, la novedad fundamental de dicha definición reside en el lazo que une la *dýnamis* o facultad oratoria subjetiva con el sistema y principios lógicos de la *theoría,* lo que, en el límite de una correcta aplicación, terminaría por borrar las fronteras entre *téchne* y *epistéme.* Esto es lo que dice, en efecto, *Tóp.* I 3, 101b8-11: «el rétor no empleará cualquier método para persuadir ni el médico para curar; más aún: si no omite ninguno de los métodos pertinentes, diremos que su inteligencia de la ciencia es adecuada». El programa que así se sugiere en *Tópicos* y que se lleva a cabo en la *Retórica* mediante una progresiva aproximación de ella a los *Analíticos,* es lo que caracteriza este último período de la investigación aristotélica.

[31] La distinción *písteis átechnoi/éntechnoi* procede de Platón (cf., entre otros textos, *Pol.* 304e) y determina, en Aristóteles, una diferencia en general entre lo que es susceptible del saber de un arte y lo que, pudiendo ser utilizado para fines del arte *(infra,* 75a22 ss.), ni le corresponde ni le cabe a éste establecerlo: en este sentido *atécnico* se aplica, por ejemplo, en *Ref. sof.* 11, 172a34-35, a las «refutaciones»; en *Ét. Eud.* III 3, 1220b26, a la «praxis»; etc. El significado, pues, de la distinción es, estrictamente, el que recoge la tradición retórica latina bajo los títulos *genus artificiale probationum* y *g. inartificiale probationum* (cf. Lausberg, §§ 355-57 y §§ 351-54, donde se citan los principales textos).

[32] Sobre las *p. átechnoi,* cf. *infra,* I 15 y n. 342. En cuanto a las *p. éntechnoi* he dicho ya que corresponden al *genus artificiale probationum.* Ahora bien, lo que

De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar [33]. **1356a**

define a su vez a tal *genus* es su capacidad de «proveer» los medios necesarios para la prueba que se pide en cada caso, de modo que, en definitiva, equivale al concepto general de *inventio (heureîn).* Quintiliano, por ejemplo, escribe que la invención *«esse probationes... quas ex causa traheret ipse orator et quodammodo gigneret» (Inst. Orat.* V 1, 1). Y Cicerón señala: *«inventio est rerum verarum excogitatio aut veri similium, quae causam probabilem reddant» (De Invent.* I 1, 3). La «invención», por consiguiente, en cuanto que connota las pruebas propias del arte, significa el *acto de la facultad* por el que ésta elabora, de acuerdo con un *método,* una red o trama de estructuras epistémicas que, o bien hacen la causa *probable* y *persuasiva,* o bien *cierta* y *demostrativa.* En el caso más saturado, es decir, en el caso en que la contradicción de la prueba sea imposible, se desemboca, así, en la ciencia; mientras que en los casos en que la contradicción es posible, aunque no sea probable, se permanece en el dominio de la dialéctica y de la persuasión. Esto permite interpretar satisfactoriamente el texto de *Tóp.* I 3 citado en la n. 30. Y permite comprender, sobre todo, como recientemente ha puesto de manifiesto P. Aubenque, que «la dialéctica no se opone a la ciencia, sino que es como la matriz de donde la ciencia se ha desgajado por un proceso de especialización» («La dialectique chez Aristote», en Berti (ed.), *L'attualità della problematica aristotelica,* Padua, 1970, pág. 16).

[33] Sobre la reducción de las *písteis* a estas tres «especies», véase *infra,* n. 71. El criterio que organiza la división de las *pruebas* es, en todo caso, «lo que puede obtenerse mediante el discurso *(lógos)»,* de modo que no cabe distinguir, como hace Cope (I 28-29, e *Intr.* 5-6) entre una forma de persuasión basada en argumentos *(en toîs lógois)* y otra referida a factores ajenos o exteriores al argumento *(en têi ḗthēi / páthēi).* La dificultad de este párrafo estriba, ciertamente, en el doble uso —general y particular— con que se propone el término *lógos* (vid., *infra,* n. 36). Sin embargo, que Aristóteles está pensando en la comunidad de las tres pruebas por su referencia al *lógos,* en el sentido de *discurso,* lo demuestra el que el propio filósofo remite a ellas, en 77b23-24, como «lo que hay que atender *pròs tòn lógon»;* y en 03b6-7, como a las fuentes de donde hay que sacar, por igual, la prueba por persuasión *en tôi lógōi.* Pero el argumento más importante para este punto de vista lo proporciona, a mi juicio, el párrafo de *Poét.* 19, 1456b, en el que Aristóteles caracteriza sumariamente su *Retórica* y que dice así: «lo que concierne a la inteligencia *(diánoia)* debe tener su lugar en los tratados consagrados a la retórica. (...) Pertenecen a la inteligencia todas aquellas cosas que han de ser dispuestas *apò toû lógou.* Partes de esa totalidad de cosas son el demostrar y el refutar, el *excitar las pasiones* —tales como la compasión, la cólera y todas las otras pasiones de este género— y el amplificar y disminuir». En atención a estos

Pues bien, ⟨se persuade⟩ por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas las creemos más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas, pero, desde luego, completamente en aquéllas en que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda; si bien es preciso que también esto acontezca por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el que habla. Por lo tanto, no ⟨es cierto que⟩, en el arte, como afirman algunos tratadistas, la honradez del que habla no incorpore nada en orden a lo convincente, sino que, por así decirlo, casi es el talante personal quien constituye el más firme ⟨medio de⟩ persuasión [34].

---

datos debe concluirse, por lo tanto, que —al menos en la sistematización final de la *Retórica* (vid. n. 7)— Aristóteles significa con *písteis* las clases de enunciados persuasivos que intervienen en la demostración oratoria, entendidas tales *písteis* como *enunciados del argumento.*

[34] La persuasión por medio del *talante* introduce lo que la tradición retórica latina llama *auctoritas;* es decir, «la opinión en que el orador está ante el público y la que trata de conseguir o asegurar con su discurso» (LAUSBERG, § 327). Sin embargo, hay una diferencia esencial entre estos dos conceptos. La *auctoritas* se refiere sólo al influjo que ejerce la persona del orador sobre el auditorio, con anterioridad al discurso (cf. QUINT., *Inst. Orat.* IV 2, § 125, y CIC., *De Orat.* II 43). En la medida en que el orador es reputado como un hombre irreprochable (i. e., poseedor de un *êthos* moralmente bueno), su opinión es tomada con más facilidad en cuenta, supuesto que no es posible que proceda del propio interés o que encierre cálculo alguno malicioso. Y así es, ciertamente, como la persuasión por el talante aparece en PLATÓN, *Gorgias* 513c, en la *Ret. a Alej.* § 38, y en ISÓCR., *Antid.* §§ 276-80, todo ello en un marco cuyo referente crítico son los rétores de la escuela gorgiana, quienes, como Licimnio o Polo de Acragas, cifraban lo principal de la persuasión en los recursos del estilo al margen de todo precepto moral (cf. RADERMACHER, 117 y 112, así como W. SATTLER, «Conceptions of *Ethos* in ancient rhetoric», *Speech monogr.* 14 (1957), 55-65). Aristóteles recoge, sin duda, esta herencia —que es la que desemboca en la *auctoritas* latina—, pero la transforma en el sentido de que la persuasión por el talante debe ser un *resultado del discurso* y no del juicio previo sobre el orador *(hic* y 17a16-22). Al substraerse de la persona del orador, la realidad de su condición moral pasa a un segundo plano, mientras que a la inversa, la persuasión por el talante se hace susceptible de *téchne:* todo consiste, en efecto, en que el orador haga uso de los procedimientos retóricos oportunos, a partir de los cuales el auditorio quede convencido de que se halla ante un hombre «digno de crédito en virtud» *(hic* y 66a29). En III 7, 08a26 ss., donde

De otro lado, ⟨se persuade por la disposición⟩ de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos. De esto es de lo que decíamos que únicamente buscan ocuparse los actuales tratadistas. Y de ello trataremos en particular cuando hablemos de las pasiones [35].

De otro lado, en fin, ⟨los hombres⟩ se persuaden por el discurso, cuando les mostramos la verdad, o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso [36].

---

se verifica el paso de la exigencia de moralidad del orador a su simple uso retórico, tales procedimientos se confían a una forma de «expresión adecuada» —la *léxis ethiké—* que debe presentar al orador como poseyendo el modo de ser *(héxis)* conveniente. Ahora bien, toda vez que se admite este punto de vista, el *êthos* puede ser considerado como una fuente de enunciados persuasivos propios, de manera que, en este sentido, deviene una clase particular de *pístis.* Sobre el modo como se obtienen tales enunciados propios *por medio del discurso,* véase, *infra,* 9, 66a25 ss. y n. 217. En cuanto a la evolución de la doctrina aristotélica sobre el *êthos,* cf. las nn. 208 al L. I y 169 al L. II.

[35] Sobre la introducción de las pasiones en la retórica, vid., *supra,* n. 7. Un importante testimonio, que muestra la extensión de las pasiones a todos los *lugares* de la prueba lógica, lo proporciona JUL. SEVERIANO, *Praec. artis rhet.* 21 (HALM, 369) *«affectus... dicitur de ceteris locis unde et argumenta sumuntur».*

[36] La expresión *dià toû lógou* aquí traducida «por el discurso» plantea considerables problemas hermenéuticos. Spengel y Cope, siguiendo a QUINT., *Inst. Orat.* V 9, 1, entienden que se trata de la «prueba lógica» y, en este sentido, la identifican con el entimema y el ejemplo. Pero contra una tal atribución choca el que Aristóteles amplía en 56b6-11 (y explícitamente en 56a21: vid. n. 37) el ámbito de las operaciones *lógico-discursivas* a todas las *písteis,* ampliación ésta para la que también sirve de prueba el texto de *Poet.* citado en la n. 33. A este respecto, GRIMALDI, 353, ha señalado oportunamente cómo II 20, 93a22-23, discrimina las pruebas *específicas —êthos, páthos* y *lógos—* de las pruebas *comunes* —entimema y ejemplo—, lo cual impide desde luego reducir la prueba lógica en exclusividad a la *p. dià toû lógou,* y, al contrario, hace de esta última, claramente, una *clase de enunciados* en el mismo sentido en que también son clases de enunciados los que se refieren a los *éthē* y las *páthē* (véase *supra,* n. 33). La argumentación de Grimaldi, desarrollada en detalle en *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric,* Wiesbaden, 1972, cap. 2.°, me parece en este punto definitiva. Y una importante luz que confirma este parecer la proporciona, en efecto, el testimonio de Dionisio de Halicarnaso cuando identifica la 3.ª *pístis* aristotélica con *tò prâgma.* Lo que este término men-

2.3. *Paralelismo de la retórica con la dialéctica y la política*

Ahora bien, puesto que las pruebas por persuasión se hacen posibles por estos ‹procedimientos›, resulta evidente que obtener estas tres clases de pruebas [37] es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos y de poseer un conocimiento teórico sobre los caracteres, sobre las virtudes y, en tercer lugar, sobre las pasiones (o sea, sobre cuáles son cada una de tales pasiones, qué cualidad tienen y a partir de qué y cómo se producen), de manera que acontece a la retórica ser como un esqueje [38] de la dialéctica y de aquel

ciona es el *asunto,* o sea, el *contenido objetivo* del discurso, al margen de los factores emocionales de la persuasión. Ahora bien, ello puede dar origen a proposiciones persuasivas, 1.°, porque permite, *argumentalmente,* la tipificación de los discursos (deliberativos, forenses, epidícticos), aislando así los enunciados que son propios de cada caso; y, 2.°, porque de este modo hace posible, *formalmente,* el uso para tales enunciados de criterios generales de contrastación lógica, como, por ejemplo, su adecuación a fines (felicidad, justicia, fin) o a modalidades (tiempo pasado o futuro), etc.: *cf.,* para todas estas distinciones, *infra,* I 3. Este doble valor argumental y lógico es el que verifica MINUCIANO, *Perì Epich.* 1 al desdoblar las *písteis* aristotélicas en *ēthikaí, pathētikaí* y *logikaì haì autaì kaì pragmatikaí* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* I, ii, 340). En resumen, pues, creo que queda claro: 1.°) que la *p. dià toû lógou* no es la prueba lógica —el entimema o el ejemplo—, sino una fuente de enunciados (como las otras dos *písteis)* que son aptos para la persuasión; 2.°) que tales enunciados son los enunciados retóricos no afectivos, que denotan el 'argumento' *(prâgma)* del discurso; y 3.°) que, en consecuencia, el ámbito de la *p. dià toû lógou* es el de la división de los discursos en géneros, tal como lo presenta *Ret.* I 3-14 (vid., *infra,* n. 71). En este sentido, en fin, debería tal vez aceptarse la corrección de Kassel, cuya lectura *dià dè tôn lógôn* («por los discursos») es explicada en el aparato crítico con los términos *«argumentis-ratiotinatione».* Véase también, para una explicación diacrónica de este mismo problema, *infra,* n. 74.

[37] Reintegro *tría* con la generalidad de los códices (A': *taûta trìa;* BCYZR: *trìa taûta;* DE: *taûta tà tría).* La seclusión se debe a Spengel, habida cuenta de que el *tría* de A' aparece al margen (de donde ciertamente han podido copiarlo los demás manuscritos). Pero la duda que formula esta intercalación —¿olvido del copista, que rectifica después, o añadido de una mano ajena?— no es resoluble y, en cambio, queda en pie el hecho de que el término aparece regularmente en todos los códices. Por lo demás, el motivo último de la seclusión no está lejos de sustentarse en una mera razón doctrinal, como es la de excluir a las 'pasiones' del ámbito de los razonamientos lógico-retóricos (vid., *supra,* nn. 7 y 36).

[38] *Paraphyés.* El término es una metáfora tomada del vocabulario de las ciencias naturales (cf. *Hist. anim.* II 53; *De part. anim.* III 5, 10 y 14; así como TEO-

saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política [39]. Por esta razón, la retórica se reviste también con la forma de la política y ‹lo mismo sucede con › los que sobre ella debaten en parte por falta de educación, en parte por jactancia, en parte, en fin, por otros motivos humanos [40]; pero es, sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simples facultades de proporcionar razones.

FRASTO, *Hist. plant.* II 2 y III 17), que designa tanto la *independencia* del vástago o del tallo cortado, como su *igual naturaleza* respecto del animal o la planta de que procede. El pasaje es importantísimo en cuanto que vincula explícitamente a la retórica con los saberes de la filosofía práctica: dialéctica, ética y política (vid. las referencias de la nota siguiente).

[39] Sobre las relaciones de la dialéctica y la retórica, vid. *Introd.,* epígr. 3 (con los textos de la n. 1 al L. I), así como, específicamente, VIANO, «Aristotele e la redenzione della Retorica», *Riv. Filos.* 58 (1967), 376-86; LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote,* París, 1973 (1.ª ed. 1939), págs. 47-50 y CAZZOLA, «Lo stattuto concettuale...», art. cit., págs. 41-48. En cuanto a las relaciones de la retórica con la ética y la política, *Introd.,* epígr. 10; HOEFFE, «Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles», *Epimeleia* 18 (1971), 289-319; JOHNSTON, «An arist. trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the Search for moral Truth», *Philos. Rhet.* 13 (1980), 2-19; y ARNHARDT, *Aristotle on political reasoning: An interpretation of Aristotle's Rhetoric,* Illinois, 1981, *passim.* Ética y política aparecen, por lo demás, frecuentemente identificadas —o coordinadas— en Aristóteles: cf. *Ét. Nic.* I 2, 1095a15, y 13, 1102a12; así como *Mag. Mor.* I 1, 1181b27.

[40] Si la retórica se relaciona con la política, como *paraphyés,* en cambio la identificación de una y otra sólo podría implicar, o bien la pérdida del esquema racional de la vida práctica, o bien la subordinación a la retórica del bien humano y social (cf. *Ét. Nic.* 1139b1-4). TOVAR, n. 21, piensa que la frase contiene un ataque contra Isócrates, «que enseñaba retórica nada más y pretendía, sin duda, enseñar filosofía y política». Pero en realidad se trata de una crítica más generalizada, cuyo último referente es la moral sofista del éxito, como lo prueba el uso del término *alazoneía,* «jactancia», típico del vocabulario antisofístico (PLAT., *Rep.* VI 486b; *Fil.* 65c; y, sobre todo, ARISTÓF., *Nubes* 102 y 1494; cf. en ARIST., *Ét. Nic.* IV 7, 1127b9-16). Por lo demás, el concepto sofístico de *epistéme* incluye la persuasión retórica en el ámbito de la actividad política; y es precisamente esta asimilación la que critica aquí Aristóteles. Cf., en este sentido, DÜRING, *Aristoteles,* 135; y W. NESTLE, *Hist. del espíritu griego,* Barcelona, 1961, págs. 114-5.

2.4. *Esquema lógico de la retórica: ejemplos, entimemas y entimemas aparentes*

Así, pues, poco más o menos queda ya tratado suficientemente sobre lo que concierne a la potencialidad de estas ⟨artes⟩ y a cómo se relacionan entre sí. Por lo demás, en lo que toca a la demostración y a la demostración aparente, de igual manera que en la 1356b dialéctica [41] se dan la inducción, el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto: por una parte, el *ejemplo* es una inducción; por otra parte, el *entimema* es un silogismo; y, por otra parte, en fin, el *entimema aparente* es un silogismo aparente. Llamo, pues, *entimema* al silogismo retórico [42] y *ejemplo* a la inducción retórica [43]. Y, ciertamente, en orden a demostrar, todos proporcionan pruebas por persuasión aduciendo ejemplos o entimemas, ⟨de modo que⟩ fuera de éstos no hay ninguna otra. Por lo cual, si realmente es preciso en términos generales que toda cuestión sobre una cosa cualquiera [o sobre una persona] se demuestre o bien aportando un silogismo o bien por medio de ejemplos (y esto es claro para nosotros desde los *Analíticos* [44]), también será forzoso que cada uno de estos ⟨procedimientos⟩ sea lo mismo que cada uno de aquéllos.

En cuanto a cuál es la diferencia entre el ejemplo y el entimema, está claro por los *Tópicos* [45] (pues allí se ha tratado ya del silogismo y de la inducción) que demostrar a base de muchos

[41] Posible referencia a *Tóp.* I 1, 100a18-24; y 12, 105a10-14. Una nueva prueba de las vacilaciones que proporcionan las citas de la *Retórica* (vid. n. 17) la ofrece la transcripción que hace Dionisio de Halicarnaso de este texto, en donde *dialektikoîs* es substituido por *analytikoîs*. En tal caso, los textos que habría que citar son los de la nota 44.

[42] Sobre el entimema, vid., *supra*, n. 16.

[43] Sobre el ejemplo, vid., *infra*, n. 63.

[44] Cf. *Anal. Pr.* II 23 (en especial, 68b9-14), así como *Anal. Post.* I 18, 81a39-b42. La aplicación, según el modelo de los *Analíticos*, de los métodos deductivo-inductivo a la filosofía práctica de Aristóteles se encuentra igualmente en *Ét. Nic.* VI 3, 1139b27.

[45] Cf. las referencias de la n. 41. Dionisio transcribe en este caso *Topikón*, como nuestro texto.

casos semejantes es, allí, una inducción y, aquí, un ejemplo; mientras que obtener, dadas ciertas premisas, algo diferente de ellas, por ser ⟨tales premisas⟩, universalmente o la mayor parte de las veces, tal como son, eso se llama, allí, silogismo y, aquí, entimema. Es también claro que cada una de estas especies de retórica escolar [46] es igualmente buena, pues, como también se ha tratado en la *Metódica* [47], con ambos se obtienen resultados semejantes. Hay, en efecto, discursos escolares, que se basan en ejemplos y otros en entimemas; y, lo mismo, rétores que son hábiles en poner ejemplos o en presentar entimemas. No son, por lo tanto, menos convincentes los discursos basados en ejemplos, si bien logran mayor aplauso los que se basan en entimemas [48]. Pero de la causa de ello [49] y de cómo debe usarse cada uno de tales ⟨procedimientos⟩ hablaremos más tarde. Ahora debemos definirlos con más precisión.

[46] *Rhetoreía* significa la retórica que se aprende en la escuela o bien los discursos escolares que sirven de modelo en el aprendizaje (Liddel-Scott, *ad. loc.)*, por oposición a los discursos afectivos de la práctica oratoria, generalmente designados con el término *lógoi*. El texto presupone, por lo tanto, la ampliación de la *Téchne rhetoriké* al ámbito de la enseñanza o *didaskalía*, que, de conformidad con el modelo platónico, estaba excluida en la primera versión de la *Retórica* (cf. 55a24 y Solmsen, 208).

[47] Se trata de la obra perdida de Aristóteles, que hemos analizado en la *Introd.*, epígr. 6.3 y n. 204, de la que tenemos noticia en Dion. Halic., *Epist. ad Amm.* I 6 y 8; en el *Catálogo* de Diόg. Laercio con el núm. 52; en el anónimo autor de la vida de Aristóteles (Buhle, I 62); y en Hesiquio Mil., *Vita Arist.* (Buhle, I 72). Todos estos testimonios coinciden en considerar la *Metódica* como una obra particular, dentro de las obras lógicas de Aristóteles, por lo que no me parece plausible la hipótesis de Vahlen (seguida por Moraux, *Listes*, 66, y Tovar, n. 24) de relacionar este pasaje de nuestra *Retórica* con *Tóp.* 105a16 y 151a18.

[48] Lo mismo leemos en *Tóp.* I 12, 105a16, y en *Anal. Pr.* II 23, 68b35-37. En cambio, *Probl.* XVIII 3, 916b25 ss. sostiene la opinión contraria. En el primer caso Aristóteles se refiere a la fuerza cogente de la conclusión, mientras que, en el segundo caso, su atención se fija en los motivos psicológicos que mueven el aplauso de las masas.

[49] Mantengo la supresión de *autôn* que propone Ross (y ahora la edición de Kassel), si bien la mayoría de los editores conservan el término. En este último caso habría que entender «La causa (o la fuente) de éstos *(i. e.*, de los entimemas)», y el texto remitiría entonces a II 22-24.

2.5. *Especificidad de la retórica*

Puesto que lo convincente lo es en relación con alguien y, o bien es convincente y persuasivo inmediatamente y por sí, o bien parece serlo porque puede ser demostrado mediante ⟨argumentaciones⟩ de esta naturaleza, y puesto que, además, ningún arte se ocupa de lo singular —la medicina, por ejemplo, no ⟨considera⟩ qué es saludable para Sócrates o Calias, sino qué lo es para tal o tales clases de hombres (pues esto es lo propio del arte, mientras que lo singular es ilimitado y no objeto de ciencia)—, de igual manera tampoco la retórica aporta un conocimiento teórico sobre lo que es plausible de un modo singular —por ejemplo, respecto de Sócrates o Hipias—, sino sobre lo que lo es respecto de una clase, como también hace la dialéctica [50]. Pues ésta no concluye silogismos a partir de premisas tomadas al azar (algunas cosas, en efecto, sólo son evidentes para los que hablan a tontas y a locas), sino a partir
1357a de lo que requiere razonamiento, y la retórica a partir de lo que ya se tiene costumbre de deliberar [51]. La tarea de esta última versa, por lo tanto, sobre aquellas materias sobre las que deliberamos y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya

[50] La aplicación universal frente a la validez sólo particular es lo que distingue a la *ciencia* y al *arte* de la *experiencia* y la *praxis*. Aristóteles diseña, en este sentido, un paralelismo de relaciones entre la filosofía teórica (ciencia-experiencia) y la filosofía práctica (arte-praxis): cf. *Ét. Nic.* VI 11, 1143a32, y *Met.* I 1, 981a12. Vid., igualmente, *Ret.* II 19, 93a19.

[51] Sobre las relaciones entre dialéctica y retórica, cf. las referencias de la n. 39. La corrección que propone Kassel, *Text*, 123-4, siguiendo a Maier *(deoménōn, eiothoóton: deoménois, eiothósin)* me parece innecesaria después de las razones y textos aportados por Grimaldi, 53-54. Compárese igualmente 57a9 donde se acredita de nuevo al genitivo *deoménōn*.

sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos [52].

Por lo demás, es desde luego posible concluir silogismos y proceder por deducción en aquellas cuestiones que, o bien han sido ya antes establecidas a partir de silogismos, o bien no proceden de silogismos pero requieren de ellos por no ser de opinión común [53]; pero, a propósito de estos razonamientos, resulta forzoso que el uno no pueda seguirse bien a causa de su longitud (pues se supone que el que juzga es un hombre sencillo) y el otro no sea convincente por no proceder de premisas ya reconocidas o plausibles, de modo que es necesario que el entimema y el ejemplo versen sobre aquellas cosas que a menudo pueden ser de otra manera y que, por su parte, el ejemplo sea una inducción y el entimema un silogismo, y ⟨todo ello⟩ a partir de pocas premisas, incluso menos de las que consta el silogismo de la primera figura [54]. Porque si alguna de estas premisas es bien cono-

[52] Esta adscripción de la retórica a las materias de la deliberación es particularmente interesante. En primer lugar presupone la pertenencia de la retórica al ámbito de la filosofía práctica, como su lógica propia y específica. Pero presupone también, en segundo lugar, la evolución de Aristóteles respecto de la misma retórica. Mientras que el elogio y la oratoria forense van perdiendo terreno, hasta el punto de que ni siquiera son aquí mencionados, en cambio la necesidad de controlar razonablemente «lo que puede resolverse de dos modos» (o sea, el campo de lo ético y, más aún, de lo político) se convierte en el tema principal, si no único, de la última versión de la *Retórica*. De la deliberación tratan los capítulos 4-8 de este libro I. Pero el presente texto implica, además, *Ét. Nic.* III 2-4 y VI 3 (1139b6-13).

[53] Estos son los modelos de inferencia propios de la ciencia (cf. *Anal. Pr.* I 1 y *Anal. Post.* I 1-4). Sin embargo, Aristóteles declara tales modelos inadecuados para la retórica, tanto por la razón, ya referida en 55a25, de la incapacidad del auditorio, como por una nueva razón que ahora se decanta claramente; a saber: *por la naturaleza misma de la praxis*. Las acciones humanas se sostienen, en efecto, sobre juicios que «podrían también ser de otra manera» y que «no proceden de algo necesario» (52a27-28). De aquí es, por consiguiente, de donde concluye Aristóteles que el ámbito de razonamiento que corresponde a la acción —y, paralelamente, a la convicción— versa sobre el sistema de las opiniones establecidas (= lo *plausible)* y sobre lo que acaece la mayoría de las veces (= lo probable). Sobre el significado y función epistémica de estos términos, vid., *infra*, n. 58. Cf. también Le Blond, *op. cit.*, págs. 9-20, donde se citan los principales textos del filósofo.

[54] Como anota Grimaldi, 57-58 (véase la discusión más detallada en *Studies...*,

cida, no hace falta enunciarla: el propio oyente la suple, como cuando ⟨se sobreentiende que⟩ Dorieo [55] ha ganado en los juegos una corona. Ciertamente, basta decir que ha ganado en Olimpia, sin que sea preciso añadir a la mención de Olimpia la de la corona, pues eso todo el mundo lo sabe.

2.6. Materia y forma de los entimemas. Lo probable y los signos

Ahora bien [56], como son pocas las ⟨proposiciones⟩ necesarias a partir de las cuales se componen los silogismos retóricos (en efecto, la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte,

ed. cit., págs. 87-91), «es éste el *locus classicus* para la común interpretación del entimema como un silogismo truncado» *(i. e.,* incompleto, con falta de una de las premisas o de la conclusión). Tal interpretación arranca del comentario de ALEJ. AFR., *In Top.* (WALLIES, 135); se hace cuerpo doctrinal en la tradición retórica latina (el principal texto es el de QUINT., *Inst. Orat.* V 14 y 23); y es apoyada sustancialmente por COPE *(Introd.* 102-5), quien habla de la incompletitud como de un *symbebēkós kath' hautó,* un accidente inseparable del entimema. Grimaldi opone a esta vetusta tradición hermenéutica dos argumentos concluyentes: 1.°) que II 22, 95b24-26, identifica el entimema con un verdadero silogismo, sin restricciones; y 2.°) que III 18, 19a18-19, refiere la incompletitud a una cuestión de estilo (para lograr un mayor efecto en el auditorio) y no a la sustancia del entimema. Estos argumentos no son, sin embargo, los únicos que pueden oponerse. Ante todo, los ejemplos de II 21, 94b18-25, distinguen entre «partes del entimema» (como silogismo incompleto) y «verdaderos entimemas» (como silogismos completos, que son tales porque «aclaran la causa de lo dicho»). Además de esto, la descripción del entimema de *Anal. Pr.* II 27, que es la más detallada de cuantas hace Aristóteles, omite totalmente la referencia a la incompletitud y se centra en las «probabilidades» y los «signos» (vid. *supra,* n. 16). Por último, si mi interpretación de 55a14 (vid. n. 18) es correcta, la conclusión sólo puede ser que entre el silogismo y el entimema no hay ninguna diferencia *formal.* Añádase lo que digo en la n. 280 al L. II.

[55] Prototipo del campeón, dos veces vencedor olímpico (la segunda, en torno al 428, mencionada por TUCÍD., III 8). Pertenecía además a una familia de campeones: un hermano suyo y su propio padre, Diágoras de Rhodas, a quien Píndaro dedica la *Olímpica* VIII, alcanzaron la corona en los juegos.

[56] Todo este párrafo (57a22-b25) podría constituir un añadido independiente —tal vez una lección suelta introducida con posterioridad—, que parece responder al primer ensayo de acercamiento llevado a cabo por Aristóteles entre la retórica, de una parte, y la analítica y las versiones avanzadas de la ética y la política, de otra. Con él enlazan I 3, 59a6-10, y II 25, 02b13-03b16, así como, verosímilmente, el texto de 55a4-18, ya citado en n. 13 (cf. GOHLKE, 119-26).

damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario) y como, por otra parte, es forzoso que lo que acontece frecuentemente y es sólo posible sea concluido mediante silogismos a partir de premisas semejantes, igual que lo necesario ⟨se concluye⟩ de premisas necesarias, cosa ésta que ya sabemos desde los *Analíticos* [57], resulta así manifiesto que, de las ⟨proposiciones⟩ de que hablan los entimemas, algunas son necesarias, pero la mayor parte sólo frecuentes; y, asimismo, que los entimemas se dicen de ***probabilidades*** y de *signos,* de modo que es necesario que cada una de estas dos clases de cosas se corresponda con un tipo de entimema.

Porque lo ***probable*** [58] es lo que sucede la mayoría de las

[57] Probable referencia a *Anal. Pr.* I 8, 29b32-35. No se puede descartar, sin embargo, que el texto aluda, como quiere GOHLKE (122-3), a una primera versión de la analítica —anterior a la referencia citada y de la que aún estaría ausente la doctrina de la modalidad—, versión ésta a la que habría de responder el título *en toîs syllogismoîs* de 55a30 (vid., *supra,* nn. 17 y 23).

[58] El concepto de probabilidad es complejo en Aristóteles. Tal como se describe en el *Órganon,* lo probable *(eikós)* se refiere a lo que sucede 'la mayoría de las veces' *(hōs epì tò polý),* pero sólo en cuanto que coincide, a su vez, con una opinión generalmente admitida o 'plausible' *(éndoxos).* Por ejemplo, *Tóp.* I 1, 104a8-9, dice: «es probable lo que así *parece,* sea a todos los hombres, sea a la mayoría, sea a los sabios». Y *Anal. Pr.* II 27, 70a3-4, señala: «lo probable... es una premisa *plausible (éndoxon);* pues lo que *se sabe* que ocurre o no la mayoría de las veces, o que es o no es, eso es una probabilidad». Esta mediación de lo plausible no carece ciertamente de consecuencias. Toda vez que la casualidad y la indeterminación han sido descartadas del mundo físico (cf. *Fís.* II 4) lo plausible es, en efecto, lo que confiere validez epistemológica a los enunciados de probabilidad, al interpretarlos como enunciados dialécticos 'verosímiles' *(hómoion têi aletheî),* que sirven de regla general para la construcción de argumentos. Así lo afirma *Anal. Post.* II 12, 96a11 ss., donde tales enunciados valen como término medio en los silogismos que se refieren a hechos «que no son siempre lo que son, sino sólo la mayoría de las veces». De modo que es en este sentido, en fin, según concluye *Tóp.* VIII 11, 161b35 ss., como la probabilidad se convierte en un factor de persuasión: «si alguien lleva a los demás a admitir su punto de vista partiendo de opiniones que son tan generalmente admitidas como el caso en cuestión requiere, éste ha argumentado correctamente». Dicho pues, en resumen: 1.°) no hay en Aristóteles una lógica

veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma rela-
1357b ción que lo universal respecto de lo particular. Y en cuanto a los *signos* [59], unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros, como la de lo universal a lo particular. De los signos, los necesarios se denominan *argumento concluyente* y los no necesarios carecen de denominación que nombre esta diferencia. Por su parte, llamo *necesarios* a aquellos signos a partir de los cuales se construye el silogismo. Y, por esta razón, el argumento concluyente es el que consta de signos de esta clase. Porque cuando se cree que ya no es posible refutar una tesis, se piensa entonces que se aduce un argumento concluyente en la medida en que se aduce algo demostrado y terminado; pues «conclusión» y «término» son lo mismo en la lengua antigua [60].

de las probabilidades al margen de la *dóxa;* pero, a cambio de ello, 2.°) la probabilidad introduce un criterio de *frecuencia* o *regularidad* que hace a las «opiniones» susceptibles de *epistéme* y de silogismo *(Met.* VI 2, 1027a20-21). Sobre el valor de las conclusiones del silogismo de premisas probables, vid. *Anal. Post.* I 30 y, *supra,* n. 16. Para la noción *hōs epì tò polý,* puede consultarse MIGNUCI, «*Hōs epì tò polý* et le nécessaire dans la conception arist. de la science», en BERTI, ed., *Studia aristotelica,* Padua, 1981, 173-203. Y en cuanto a la lógica de la probabilidad en Aristóteles, cf. FISCHER, «Rationality and the logic of good reasons», *Philos. Rhet.* 13 (1980), págs. 121-30.

[59] La noción, *dialéctica,* de signo *(sēmeîon)* es definida en *Anal. Pr.* II 27, 70a7-9 del siguiente modo: «lo que coexiste con algo distinto de ello, o lo que sucede antes o después de que algo distinto haya sucedido, es un signo de que algo ha sucedido o existe». Por comparación, pues, con el concepto de probabilidad (que está basado en la frecuencia regular de un mismo hecho) el signo, o indicio, supone una relación entre dos hechos en la forma de una implicación simple A > B. Si esta relación es necesaria, el signo se llama *tekmérion* («argumento concluyente»), se corresponde con el modo de implicación propio de las premisas necesarias en un silogismo demostrativo (cf. *Anal. Post.* I 3, 73a24) y comporta, también en la retórica, una demostración irrefutable (vid., *infra, Ret.* II 25, 03a11-15). En cambio, si la relación no es necesaria —en cuyo caso el signo «carece de nombre»: es un *anónymon sēmeîon*— la conclusión contiene sólo una probabilidad, de modo que, en este sentido, se reduce también, como el *eikós,* a una regla general plausible (= *hoi dià sēmeíon syllogismoî: Anal. Post.* I 6, 75a33). En realidad, pues, tanto el *eikós* como el *sēmeîon* constituyen modos de la probabilidad real. En el primer caso se trata de la *probabilidad de un hecho;* en el segundo, de la *probabilidad de una relación.*

Entre los signos, los que guardan una relación como la de lo individual a lo universal son del tipo, por ejemplo, de cuando se afirma que es un signo de que los sabios son justos el que Sócrates era efectivamente sabio y justo. Esto es, desde luego, un signo, pero refutable, aunque fuera verdad lo que afirma (pues no es susceptible de un razonamiento por silogismo), mientras que si alguno dijese que es un signo de que alguien está enfermo el que tiene fiebre, o de que una mujer ha dado a luz el que tiene leche, esa clase ‹de signos› sí es necesaria. Y éste es el único signo que constituye un argumento concluyente, pues sólo él, si es verdadero, es irrefutable. En cuanto a los signos que guardan una relación como de lo universal a lo particular ‹son del tipo›, por ejemplo, de si alguno dijera que es un signo de que alguien tiene fiebre el hecho de que respira agitadamente. Pero esto es también refutable, aunque fuera verdadero, puesto que también es posible que respire con agitación el que no tiene fiebre [61].

Con esto queda ya ahora dicho qué es lo *probable,* el *signo* y el *argumento concluyente,* así como en qué se diferencian; y, por lo demás, en los *Analíticos* [62] se ha tratado con mayor claridad de todos ellos y de cuál es la causa de que unos no sirvan para formar silogismos y otros sí sean adecuados.

[60] Es decir, la lengua de Homero, dado que *tékmar* («conclusión») es un término jónico y poético, por oposición a *péras* («término»), que está tomado de la prosa ática (cf. TOVAR, n. 34; y COPE, I 44-45, que cita los principales textos sobre esta correspondencia).

[61] Como se ve por estos tres ejemplos, el entimema sólo es demostrativo en un silogismo de la 1.ª figura (57b14-17), mientras que, en la 2.ª (57b17-21) y 3.ª (57b11-14) figuras, el entimema es sólo probable y susceptible de refutación. Los ejemplos reproducen casi textualmente los de *Anal. Pr.* II 27. En cuanto a los modos de implicación, véase, *supra,* n. 16.

[62] *Anal. Pr.* II 27 y *Anal. Post.* I 30.

2.7. *El ejemplo*

Por lo que se refiere al ejemplo [63], también se ha dicho ya qué es una inducción y sobre qué elementos versa esta inducción. Pero no hay ⟨aquí una relación⟩ de la parte con el todo, ni del todo con la parte, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante: cuando se dan dos ⟨proposiciones⟩ del mismo género, pero una es más conocida que la otra, entonces hay un ejemplo, como cuando ⟨se afirma que⟩ Dionisio, si pide una guar-

[63] Si el signo comporta una *relación de implicación*, el ejemplo *(parádeigma)* se apoya sobre una *relación de semejanza*, motivo por el cual Aristóteles lo presenta como análogo a la inducción *(supra*, 56b5). Esta analogía no es completa, de todos modos, y *Anal. Pr.* II 24, que trata sistemáticamente del ejemplo, señala diferencias de dos órdenes. En primer lugar, la inducción «demuestra a partir de todos los casos individuales..., mientras que el ejemplo no utiliza todos los casos individuales para su demostración» (69a13-16). Esto quiere decir que el ejemplo no connota un género o una especie, que incluya todos los casos de la misma clase —y, *por ello*, también el caso particular al que se refiere (cf. *Tóp.* I 12, 105a13)—, sino que implica una inclusión sólo parcial o, como lo dice el texto, «de la parte con la parte». Sin embargo, esto no es tan claro como parece. Por una parte, como viene advirtiéndose desde Spengel, 271 (cf. también Grimaldi, 69), los ejemplos que pone Aristóteles, tanto aquí como en *Ret.* II 20, presuponen una inducción real, que no podría llamarse *incompleta*, sino *implícita*. Y, por otra parte, *a contrario*, la forma como *Ref. sof.* 15, 174a37, trata de la inducción tampoco parece estar muy alejada de la mera recensión de ejemplos. Mucha más importancia tiene, en cambio, la segunda diferencia que menciona *Anal. Pr.* II 24, según la cual en la inducción «el extremo mayor se predica del término medio y no enlaza la conclusión con el término menor..., mientras que el ejemplo sí los enlaza» (69a17-19). Aquí se trata, no de señalar una fuente de enunciados, sino exclusivamente de establecer un nexo persuasivo mediante una relación de semejanza que, siendo extrínseca al silogismo, funciona en él como una regla general plausible. El ejemplo de silogismo que a este respecto ofrece Aristóteles es particularmente claro: para mostrar que la guerra contra Tebas es mala, basta con transformar este enunciado en la regla de que «toda guerra contra los vecinos es mala», lo cual puede hacerse «derivando la convicción de esto a partir de ejemplos semejantes, como que la guerra de Tebas contra Focia fue mala» (65a5). Así, pues, el ejemplo es el correlato inductivo del entimema en cuanto que propone generalizaciones *probables*, que, o bien son persuasivas por sí mismas, o bien lo son como premisas plausibles de un silogismo. En este sentido, en fin, habría que poner al ejemplo o inducción retórica no sólo en relación con la *epagogé* propiamente dicha, sino, sobre todo, con la *pístis dià tês epagogês* de que habla *Tóp.* I 8, 103b3.

dia, es que pretende la tiranía. Porque, en efecto, como con anterioridad también Pisístrato solicitó una guardia cuando tramaba esto mismo y, después que la obtuvo, se convirtió en tirano, e igual hicieron Teágenes en Mégara y otros que se conocen, todos estos casos sirven de ejemplo en relación con Dionisio, del que todavía no se sabe si la pide por eso [64]. Por consiguiente, todos estos casos quedan bajo la misma proposición universal de que quien pretende la tiranía, pide una guardia.

2.8. *Entimemas y lugares comunes*

Así, pues, queda señalado de qué elementos **1358a**
cabe afirmar que constan las pruebas por persuasión que parecen ser demostrativas. En cuanto a los entimemas, la mayor diferencia que existe y también la que más inadvertida ha pasado para casi todos, es la misma que existe entre los silogismos dentro del método dialéctico [65]. Pues algunos de ellos se remiten tanto a la retórica como al método dialéctico de los silogismos, mientras que otros son conformes a otras artes y facultades, algunas ya existentes y otras no descubiertas todavía [65bis]. Por esta razón, ⟨los entimemas⟩ son ignorados [de los

[64] Probablemente se refiere a Dionisio el antiguo, amigo de Platón, que estableció la tiranía en Siracusa en el 405. Pisístrato de Atenas y Teágenes de Mégara tuvieron que enfrentarse a revoluciones propiciadas por el partido aristocrático con la ayuda de los lacedemonios, que así se presentaban como libertadores de Grecia. Esto me hace suponer que no se trata de ejemplos tomados al azar, sino que debían formar parte de las discusiones escolares ya desde el período de la Academia. Cf. Plat., *Rep.* VIII 16, 566b.

[65] Sobre la expresión «el método dialéctico de los silogismos», vid. nn. 30 y 32. Tal expresión sólo puede significar, en efecto, que la ciencia analítica no es más que la culminación de la dialéctica formal (cf. las consideraciones de Gohlke, 116). Probablemente haya que ver aquí una referencia a la obra perdida sobre los silogismos a que me he referido en la n. 17 y, de nuevo, en la n. 57.

[65bis] La «mayor diferencia» *(megístē diaphorá)* a que alude el texto es, por lo tanto, la que se refiere a la generalidad de la argumentación retórica —«que no pertenece a ningún género definido»: 55b8—, frente a la especialización de la ciencia y de «otras artes y facultades» (vid., *supra*, nn. 1 y 26, así como el largo comentario de Spengel, 33-40). Esta generalidad, de todos modos, no impide la utilización de enunciados que se refieren a géneros y especies, los cuales, aun siendo *propios*, admiten un uso retórico común *(infra*, n. 70).

oyentes [66]] y los que los tratan en un sentido particularizado, se apartan con ello de la ⟨retórica y la dialéctica⟩. Pero lo que decimos se hará más claro si lo exponemos más ampliamente.

Digo, pues, que los silogismos dialécticos y retóricos son aquéllos a propósito de los cuales decimos los *lugares comunes* [67]. Y que éstos son los que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física, de política o de otras muchas mate-

[66] Mejor que la seclusión de *toùs akroatás,* debería suponerse, tal vez, con Kassel, la existencia aquí de una laguna. En su estado actual el texto carece, en todo caso, de sentido, ya que quienes ignoran o tratan inadecuadamente los entimemas son, como es obvio, los tratadistas de retórica, no el auditorio (cf. Cope, I, 49).

[67] Sobre el «lugar común» *(tópos koinós),* uno de los conceptos más ambiguamente elaborados por Aristóteles, vid., en general, De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne,* Friburgo, 1965; y, en particular para la retórica, Cope, *Intr.,* 124-7; Grimaldi, *Studies,* págs. 129-35; y Pelletier, «Aristote et la découverte oratoire», art. cit., III, 50-66. Cf. también lo que he dicho en la *Introd.,* epígr. 3. Tal como el concepto es sugerido en el programa de *Tóp.* I 1, 100a18-21, y en *Ref. sof.* 9, 170a20-172b8, la remisión de un argumento cualquiera a un «lugar común» constituye un método por el que es posible sustituir las relaciones de inferencias espontáneas, que la razón realiza entre términos particulares, por las relaciones comunes y generales que son de aplicación a todos los casos. La fuerza del argumento reside entonces, no en la materia a que se refiere, sino en que tal materia es presentada como expresión de una inferencia universal que todos tienen que admitir. La definición de Teofrasto, que transcribe Alej. Afr. *in Top.* (Wallies, 5-21), dice que el lugar es «un principio o elemento a partir del cual conocemos los principios de cada cosa particular mediante una deducción científica». Boecio, que sin duda recoge materiales muy elaborados por la tradición, señala también que «así como un lugar contiene en sí la *magnitud* del cuerpo, así también estas proposiciones máximas (i. e., los *tópoi koinoí)* contienen en sí mismas toda la *potencialidad* de las proposiciones que le son posteriores y la propia consecuencia de la conclusión» *(De topicis Diferentiis,* II; *Patr. Lat.,* LXIV 1185). Los «tópicos» son, pues, *reglas generales de relación,* de las que se puede echar mano para demostrar la validez de todas las formas particulares de relación entre enunciados (sea cual sea su materia), como si tales formas estuviesen, en efecto, clasificadas y depositadas en determinados habitáculos o lugares lógicos. El uso de esta metáfora es lo que fundamentalmente recoge la tradición latina cuando define el «tópico» como *sedes argumentorum* (Cic., *Tóp.* II 7; Quint., *Inst. Orat.* V 10, 20-22). Pero, para Aristóteles, la tópica expresa, más en propiedad, un «método de selección» *(trópos tês eklogês)* de los argumentos pertinentes a un caso propuesto por medio de reglas lógicas que sirven de instrumentos de control: cf. *infra,* II 22, especialmente 96b19, y n. 296; así como, *Tóp.* III 14, *passim.*

rias que difieren por la especie, como ocurre, por ejemplo, con el lugar común del más y el menos. Pues de este ⟨lugar común⟩ no será más posible concluir un silogismo que enunciar un entimema sobre cuestiones que tocan a la justicia, la física o cualquier otra disciplina, pese a que todas ellas difieren por la especie. En cambio, son *propias* [68] las ⟨conclusiones⟩ derivadas de enunciados [69] que se refieren a cada una de las especies y géneros, como son, por ejemplo, los enunciados sobre cuestiones físicas, de las cuales no es posible concluir ni un entimema ni un silogismo sobre cuestiones morales, igual que de los que tratan de estas últimas no ⟨puede concluirse nada⟩ acerca de las cuestiones de la física. Y lo mismo ocurre con todas las demás disciplinas. Por lo tanto, los ⟨lugares comunes⟩ no harán a nadie especialista en ningún género, puesto que no versan sobre ninguna materia determinada. Pero por lo que se refiere a las ⟨conclusiones propias⟩, cuanto mejor escoja uno los enunciados, tanto más estará construyendo, sin advertirlo, una ciencia distinta de la dialéctica y de la retórica; y si, en efecto, vuelve casualmente a sus principios, no tendrá ya dialéctica ni retórica, sino la ciencia de que ha tomado esos principios.

Por lo demás, la mayor parte de los entimemas se dicen, no obstante, de estas especies particulares y *propias* y son pocas las que se dicen de los lugares comunes. Por ello mismo, igual que en los *Tópicos,* hay también que distinguir aquí, a propósito de

[68] Por oposición a los *lugares comunes,* que derivan de procedimientos generales al margen de los géneros y las especies, las *conclusiones propias* constituyen inferencias que dependen específicamente de la materia argumental. El término se confunde, en este sentido, con el de su fuente, de modo que, cuando se refiere a los enunciados, se hace sinónimo de *«especie» (infra,* 58a31-2). Es característico de los argumentos *propios* el que correspondan, como el texto dice, a materias y disciplinas particulares; vid., no obstante, n. 70.

[69] Traduzco así sistemáticamente *prótasis,* de conformidad con la definición de *Anal. Pr.* I 1, 24a17 *(lógos kataphatikòs è apophatikòs tínos katà tínos),* mientras que reservo «premisa» para aquellos casos en que Aristóteles quiere señalar la procedencia de una conclusión a partir de cualesquiera proposiciones. Cf., para todo este asunto, D. Hadgopoulos, «Protasis and Problem in the Topics», *Phronesis* 21 (1976), 266-76.

los entimemas, entre las especies y los lugares comunes de donde ellos se toman [70]. Llamo especies a los enunciados *propios* que se refieren a cada uno de los géneros, y lugares comunes a los que se refieren *en común* a todos por igual. Hablaremos, pues, en primer lugar de las especies. Pero, para ello, trataremos antes de los géneros de la retórica, de cómo se dividen y de cuántos son, estableciendo por separado sus elementos [70bis] y sus enunciados.

---

[70] La cita de *Tópicos* se refiere, probablemente, a I 1, 101a5-17, y III, 119a12-31 (cf. SPENGEL, 74). Después de señalar que el uso de las especies supone salir del ámbito de la retórica, sorpresivamente Aristóteles afirma que, no obstante, la mayor parte de los entimemas «se dicen de estas *(toútōn)* especies». El tránsito es ciertamente obscuro y puede significar, o bien que son *«estas mismas especies»* propias de las ciencias y artes particulares las que forman parte de los entimemas, o bien que hay «especies de esta clase» que son propias de los entimemas. Lo segundo es sostenido sistemáticamente por Grimaldi, al remitir a las *písteis éntechnoi;* y no hay duda, desde luego, de que el *êthos, páthos* y *lógos* constituyen las fuentes *específicas* de enunciados persuasivos e incluso de que aportan toda la materia *propia* de la retórica *(infra,* II 18, 91b7-22). Sin embargo, esto no contradice la primera explicación, ante todo, porque tales enunciados persuasivos son también materia de otras ciencias y artes particulares (especialmente de la ética y de la política: 59b2-19); y después —y *a contrario—,* porque su consideración como enunciados específicos haría de la retórica, no un saber general, sino la ciencia determinada de dichas *písteis éntechnoi.* El punto de vista de Aristóteles se aclara perfectamente si se compara con 59b12-18. Los enunciados a que se refiere la retórica son, en efecto, los mismos que pueden ser objeto de las ciencias particulares, pero no en cuanto que son considerados conforme a la verdad *(katà tèn alétheian),* sino en cuanto que se ponen en relación con las facultades *(katháper àn dynámeis).* Lo que cambia, pues, no son los enunciados, sino el punto de vista de la consideración: sin dejar de ser *propias,* las especies pueden usarse, con todo, *en común* como materia del entimema; o dicho de otra forma, pueden usarse, sin dejar de ser *protáseis,* al modo de *tópoi* particulares, por su función persuasiva como *éthē, páthē* o *lógoi.* Ahora bien, este es precisamente el punto de inflexión que introduce la segunda versión de la *Retórica:* el descubrimiento de la posibilidad de usar las *ídiai protáseis* como *koinoí.* A partir de aquí por decirlo con la terminología de SOLMSEN, págs. 223-24, la vieja retórica *ek tópōn* queda abierta a una forma de retórica *ek protáseōn* que, consecuentemente, reorganiza todo el material de acuerdo con el modelo silogístico de los *Analíticos.* Sobre la polémica que este pasaje ha provocado entre Solmsen y Trom, cf. PLEBE, «Ret. arist. e log. stoica», art. cit.

[70bis] «Elemento» *(stoicheîon)* significa aquí «lugar común». Cf. *infra,* II 26, 04b14-15: «llamo elemento a lo mismo que a lugar común». La identificación de

3. DIVISIÓN DE LA RETÓRICA: LAS CLASES DE DISCURSOS

3.1. *Criterios de la división y géneros oratorios resultantes*

Tres son en número las especies de la retórica [71], dado que otras tantas son las clases de oyentes de discursos que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél 1358b
a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente. Ahora bien, el oyente es, por fuerza, o un espectador o uno que juzga; y, en este último caso, o uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras. Hay, en efecto, quien juzga sobre lo futuro, como, por ejemplo, un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como [72] hace el juez; el espectador, por su parte, juzga sobre la capacidad del orador.

---

estas dos nociones es, de todos modos, bastante inesperada y, de hecho, se encuentra formalmente excluida en la terminología de la *Física* (vid. IV 1, 209a14). Lo más probable —como señala PELLETIER, *art. cit.,* III 59— es que Aristóteles haga aquí un uso analógico del término, en vista de la definición de «elemento» de *Met.* V 3, 104b14-15. El lugar común vendría a ser, pues, en este sentido, «una especie de elemento último en el que puede resolverse toda la fuerza del argumento», ya que «el análisis del argumento no puede ir más lejos».

[71] Todas las fuentes coinciden en la que división de la retórica en tres géneros se debe a Aristóteles (cf. QUINT., *Inst. Orat.* II 21, 23; y III 4, 1 y 9, donde se cita como precursor más próximo a Anaxímenes de Lámpsaco, el seguro autor de la *Ret. a Alej.).* La aparente contradicción de esta división en géneros con lo que proclama 55b8 *—éstin oúte hénos tinòs génous aphorisménou hè rhetoriké—* se explica por el hecho de que *géne* no nombra aquí artes o ciencias particulares, sino las «materias» o los «argumentos» de que tratan los discursos. QUINT., *Inst. Orat.* III 3, 14: *«partes enim esse dicebant genera...: quae si 'partes' sunt, materiae sunt potius quam artis».* Esto confirma lo que he dicho en la n. 36 y, por lo tanto, también el que toda esta sección de la *Retórica* se ocupa de los enunciados que se obtienen por el *prâgma* o asunto de los discursos, correspondiente al ámbito de la *pístis dià toû lógou.* Sobre la forma original y posteriores modificaciones de este capítulo, así como de su importancia en la estructuración del material retórico, véase *Introd.,* esp. págs. 50 ss. y 121 ss.

[72] Reintegro ambos *hoîon,* codd. y Γ. De haber alguna duda, ésta la proporciona el *ho,* que aparece añadido en D substituyendo al primero de los *hoîon.* Es más lógico, por lo tanto, recuperar éste, en vez de eliminar los dos.

De modo que es preciso que existan tres géneros de discursos retóricos: el deliberativo, el judicial y el epidíctico [73].

Lo propio de la deliberación es el *consejo* y la *disuasión;* pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre, tanto los que aconsejan en asuntos privados, como los que hablan ante el pueblo a propósito del interés común. Lo propio del proceso judicial es la *acusación* o la *defensa,* dado que los que pleitean forzosamente deben hacer una de estas cosas. Y lo propio, en fin, del discurso epidíctico es el *elogio* y la *censura* [74]. Por otro lado, los tiempos de cada uno de estos géneros son, para la deliberación, el futuro [75] (pues se delibera sobre lo que sucederá, sea aconsejándolo, sea disuadiendo de ello); para la acción judicial, el pasado (ya que siempre se hacen acusaciones o defensas en relación con acontecimientos ya sucedidos); y para el discurso epidíctico, el tiempo principal es el presente, puesto que todos alaban o censuran conforme a lo que es pertinente ⟨al caso⟩, aunque muchas veces puede actualizarse lo pasado por medio de la memoria y lo futuro usando de conjeturas.

3.2. Fines correspondientes a los tres géneros

Cada uno de estos ⟨géneros⟩ tiene además un fin [76], que son tres como tres los géneros que existen. Para el que delibera, ⟨el fin⟩ es lo conveniente y lo perjudicial. Pues en efecto: el que aconseja recomienda lo que le parece lo mejor, mientras que el que disuade aparta de esto mismo tomándolo por lo peor, y todo lo demás —como lo justo o lo injusto, lo bello o lo vergonzoso— lo añaden como complemento. Para los que litigan en un juicio, ⟨el fin⟩ es lo justo y lo injusto, y las demás cosas también éstos las añaden como complemento. Por último, para los que elogian o censuran, ⟨el fin es⟩ lo bello y lo vergonzoso y éstos igualmente superponen otros razonamientos accesorios.

Existe un signo de que lo dicho constituye la finalidad de cada género. Y es que algunas veces no llega a discutirse sobre esas otras cosas⟨complementarias⟩. Por ejemplo: el que litiga en un juicio a veces no ⟨sostiene⟩ que el hecho no sucedió o que él no hizo daño; pero que cometió injusticia, eso no lo reconoce nunca, porque para nada haría falta ya juicio. De un modo semejante, también los que dan consejos prescinden a menudo de todo lo demás, pero jamás confesarán que están recomendando cosas perjudiciales o que están disuadiendo de algo que es prove-

---

[73] En *Ét. Nic.* III 7, 1115b23, Aristóteles afirma que «todo se define por su fin». El fin último de los discursos es el auditorio, puesto que es a su persuasión a lo que ellos se dirigen. Por lo tanto, los oyentes son la causa de la división en géneros de los discursos y habrá tantas clases de discursos como clases de auditorios. Esto sugiere que la clasificación aristotélica es *pragmática* y que, por contraste con la tradición, que ha convertido los géneros en *génē didaskaliká* inmodificables, Aristóteles concebía la retórica como una investigación abierta a la aparición de nuevos auditorios.

[74] Como señala Solmsen, todas estas divisiones bipartitas, así como las inmediatas sobre los fines (58b22-29), «sólo pueden comprenderse a partir del método dicotómico de los académicos» *(Entwicklung,* pág. 211, n. 3). Por Dióg. Laer., III 93, conocemos la coincidencia de estas divisiones aristotélicas con las correspondientes *diairéseis* platónicas. Y, por otra parte, hemos visto ya *(supra,* nn. 7 y 70) que la primera versión de la *Retórica* excluía los factores emocionales, admitiendo sólo procedimientos lógicos-dialécticos. Sobre la base de estos datos podemos concluir con bastante seguridad: 1.°, que este cap. 3 conserva la redacción antigua de la *Retórica* (con algunos retoques posteriores: vid. n. 78); y, 2.°, que, estando excluidas las pasiones, aquellos procedimientos lógico-dialécticos se ocupaban, al principio, sólo del 'argumento' *(prâgma)* del discurso, lo que explica —diacrónicamente ahora— las dificultades que plantea la *pístis dià toû lógou (supra,* n. 36). Una vez introducidas las pruebas emocionales y adoptado el punto de vista analítico, el argumento pasa a ser una fuente más de enunciados propios del silogismo retórico, sin por ello perder su originaria vinculación —incluso nominal— al ámbito de la lógica.

[75] Esto está en contradicción con I 6, 62a15 ss. y I 8, 66a18, donde la oratoria deliberativa se ocupa también —como la epidíctica— del tiempo presente. Cope, *Introd.* 120, apunta que ello tiene lugar cuando se pasa del «consejo» privado a la esfera de la asamblea pública y al concepto político. Pero es más fácil ver en este punto un signo de la evolución de Aristóteles, supuesta la progresiva importancia que concede a las relaciones de la retórica con la política y la subsiguiente absorción del género epidíctico como un caso particular del género deliberativo (cf. n. 217 y Arnhardt, «The rationality of political Speech: an interpretation of Aristotle's Rhetoric», *Interpretation* 9 (1981), 141-154).

[76] Es decir, una finalidad particular o segunda con relación al último fin que son los oyentes. Sobre las diferencias entre fin-finalidad *(télos)* y fin-objetivo *(skopós),* vid., *infra,* n. 98. Por lo demás son estos fines particulares los que organizan, en los capítulos siguientes, la materia de la persuasión.

choso: incluso muchas veces no toman para nada en cuenta que es injusto esclavizar a los pueblos vecinos, aun cuando no hayan cometido ninguna injusticia. E igualmente, en fin, los que elo-
1359a gian y los que censuran no miran si se ha realizado algo conveniente o perjudicial, sino que con frecuencia llenan de alabanzas al que, incluso desdeñando su propia utilidad, ha hecho algo bello, al modo como elogian a Aquiles porque socorrió a su amigo Patroclo, aun sabiendo que él mismo, que podía seguir con vida, iba a morir por ello; pues para él resultaba esta muerte más bella que conveniente la vida [77].

3.3. *Enunciados propios de la retórica*

De lo dicho se sigue [78] con toda evidencia que, por lo que toca a estas cuestiones, es necesario disponer ante todo de los correspondientes enunciados. Y que, en efecto, las pruebas concluyentes, las probabilidades y los signos son los enunciados propios de la retórica. Porque, en general, todo silogismo se construye a partir de enunciados y el entimema no es más que un silogismo que se compone de los enunciados dichos [79].

[77] *Il.* XVIII 94-126. Se trata de una referencia clásica en la retórica y la filosofía griega: cf., por ejemplo, PLAT., *Apol.* 28c; *Banq.* 179e; ISÓCR., *Paneg.* § 53; JENOF., *Banq.* 8, 31; y, asimismo, la glosa que hace Aristóteles en *Ét. Nic.* IX 8, 1169a18.

[78] El párrafo que sigue (líns. 6-25) es verosímilmente un añadido, puesto para adecuar la sustancia de este capítulo 3 al programa de I 2 (cf. GOHLKE, 124). La frase «por lo que toca a estas cuestiones» expresa muy bien la *evolución sin cortes* que caracteriza a la *Retórica* de Aristóteles. Toda vez que, en el interior de los géneros, los *tópoi* funcionan como *eídē* («de un modo que, en definitiva, procede de Platón, que exige que, para que una *téchnē* sea tal, necesita manejar *eídē*», TOVAR, XXVIII; y SOLMSEN, 169-71), los *tópoi* devienen, en realidad, simples instrumentos para la construcción del discurso, de manera que pueden ser considerados como premisas dialécticas (i. e., probables) del silogismo retórico. Este es el punto que, en opinión de Aristóteles, asegura la unidad de la retórica de los lugares comunes y de los enunciados propios. Véase, sobre este párrafo, *Introd.*, págs. 121 s.

[79] O sea, del *tekmḗrion*, de las probabilidades y de los signos, en cuanto que estas clases de enunciados reestructuran, *analíticamente*, los enunciados tópicos que dependen de los géneros de los discursos.

Y puesto que no cabe hacer o que se haga en el futuro lo que es imposible, sino sólo lo que es posible, y como tampoco cabe que lo que no ha sucedido o lo que ya no podrá ser se haya realizado o vaya a realizarse, resulta necesario que tanto el que da consejos como el que participa en una acción judicial y el que desarrolla un discurso epidíctico adopten enunciados concernientes a lo posible y a lo imposible, a si sucedió o no sucedió y a si tendrá o no lugar. Y, además, puesto que todos sin excepción —los que elogian y censuran, los que aconsejan y disuaden, y los que acusan y defienden— no sólo tratan de mostrar cuanto se ha dicho, sino también que es grande o pequeño ya sea el bien o el mal, ya sea lo bello o lo vergonzoso, ya sea, en fin, lo justo o lo injusto, y ⟨todo ello⟩ considerándolo en sí mismo o bien comparándolo con otras cosas, se hace entonces evidente que sería preciso disponer de enunciados acerca de lo grande y lo pequeño y de lo mayor y lo menor, tanto en general como en particular. Sea por ejemplo: qué bien es mayor o menor, o qué delito o qué acción justa. Y lo mismo ocurre con todo lo demás [80].

Con lo cual queda ya expuesto lo que se refiere a los enunciados que necesariamente han de adoptarse. Ahora debemos distinguir en particular lo que corresponde a cada uno de estos ⟨enunciados⟩; es decir, aquéllos que pertenecen a la deliberación, a los discursos epidícticos y, en tercer lugar, a las acciones judiciales.

[80] Todo este párrafo (desde 57b11) es expresión de lo que, con RUSSO (págs. 81-84), puede llamarse *Topica maior* de la retórica, que Aristóteles desarrolla por extenso en II 19. El contenido de esta *Topica* son las nociones absolutamente comunes *(koiná)*, que enuncian «las precondiciones necesarias a todo discurso retórico» (GRIMALDI, 349); y tales son: lo posible y lo imposible, la remisión a los hechos y la reducción de la cualidad a la cantidad. Desde este punto de vista, estos *koiná* no pueden confundirse con los *koinoì tópoi* o formas generales de inferencia (II 23-25), sino que constituyen más bien instrumentos de control lógico y ontológico de las pruebas persuasivas. Por lo mismo es altamente improbable el parecer de GOHLKE, 124, según el cual todo este pasaje debería ser substituido por el párrafo, a su juicio cronológicamente posterior, que lo precede *(supra,* n. 78).

4. CONCEPTO Y MATERIAS DE LA DELIBERACIÓN

4.1. *Objeto y límites de la deliberación*

Ante todo, se ha de establecer sobre qué bienes o males delibera el que hace un discurso deliberativo [81], puesto que no cabe deliberar sobre cualquier cosa, sino sólo sobre lo que puede suceder o no, habida cuenta que no es posible ninguna deliberación sobre lo que necesariamente es o será o sobre lo que es imposible que exista o llegue a acontecer [82]. Incluso no cabe deliberar acerca de todos los posibles. Porque, de entre los bienes que pueden suceder o no, hay algunos que acaecen o por naturaleza o por suerte, respecto de los cuales en nada aprovecha la deliberación [82bis]. Resulta evidente, en cambio, sobre qué cosas es posible deliberar. Éstas son las que se relacionan propiamente con nosotros y cuyo principio de producción está en nuestras manos [83]. Y, por eso, especulamos con 1359b cierta reserva hasta el instante en que descubrimos si ⟨tales cosas⟩ son posibles o imposibles de hacer por nosotros [84].

Ahora bien, respecto de aquellas cosas que solemos someter a debate, ni es preciso en la ocasión presente enumerarlas con exactitud una por una, ni tampoco dividirlas en especies, ni, menos aún, delimitarlas entre sí, en cuanto fuere posible, conforme a la verdad, puesto que todo esto no es propio del arte retórico, sino ⟨de otro arte⟩ de más discernimiento y veracidad [85], y puesto que, por otro lado, actualmente se han introducido en ⟨la retórica⟩ muchas más materias de las que corresponden a sus reflexiones propias. Porque es cierto lo que ya antes hemos tenido ocasión de decir sobre que la retórica se compone, por un lado, de la ciencia analítica y, por otro lado, del ⟨saber⟩ político que se refiere a los caracteres; y sobre que es además análoga, de una parte, a la dialéctica y, de otra parte, a los razonamientos sofísticos [86]. Pero cuanto más se trate de equiparar a la dialéctica o a la propia ⟨retórica⟩, no con facultades, sino con ciencias,

---

[81] Con este capítulo inicia Aristóteles el estudio de la oratoria deliberativa, cuyo análisis se extiende hasta el cap. 8. Sobre la estructura y problemas de esta parte de la *Retórica,* vid. *Introd.,* págs. 94 ss., así como *infra,* nn. 87, 129 y 200. Cf. asimismo, con carácter general, el estudio de I. Beck, *Untersuchungen zur Theorie des Génos Symbouletikón,* Hamburgo, 1970.

[82] Como se ve, se trata aquí de una aplicación de la *Topica maior* a que me he referido en la n. 80. La posibilidad susceptible de razonamiento *(dynatòn katà lógon)* establece, en efecto, el estatuto ontológico que concierne a la deliberación y que no es otro, como inmediatamente razona Aristóteles, que el de la *contingencia en cuanto que puede ser objeto de determinación por acciones humanas* (cf. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* París, 1963, págs. 64 ss.). La deliberación queda limitada, así pues, de una parte, por lo *necesario (anagkaîon)* —objeto de ciencia— y, de otra parte, por la *posibilidad al margen del razonamiento (dynatòn áneu lógon)* —que sólo puede ser objeto de experiencia: cf., en este sentido, *Met.* VIII 2, 1046b23, y 5, 1048a13—. Desde el punto de vista de la *Topica,* estos límites sirven como instrumentos de control lógico-retórico, en cuanto que los enunciados que los traspasan quedan, por ello mismo, excluídos de la deliberación.

[82bis] Estas son las dos formas de la *posibilidad al margen del razonamiento,* de la que Aristóteles da algunos ejemplos, *infra,* en 62a3-12. Así, mientras que de la salud puede ser causa un arte, en cambio, un «posible por naturaleza» es la belleza corporal; y un «posible por suerte», el que los demás hermanos sean feos y uno bello. *Ét. Eud.* VII 2, 1247b8-10, reduce este segundo modo de posibilidad al primero, diciendo que «la suerte es una causa imprevisible para el razonamiento humano, como si fuera una cierta naturaleza». Y, por otra parte, la posibilidad así concebida, no pudiendo ser determinada teleológicamente por la acción del hombre, es adscrita por Aristóteles al catálogo de los bienes y males preexistentes. En uno y otro sentido, pues, la *posibilidad al margen del razonamiento* funciona, a pesar de su *contingencia,* como límite *necesario* de la deliberación. Cf. para todo esto el análisis de *Ét. Eud.* I 3, 1215a8 ss.

[83] La misma definición en *Ét. Nic.* III 3, 1113a30-31: «Deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros y son agibles» *(perì tôn eph' hēmîn kaì praktôn).*

[84] «Especulamos» *(skopoûmen)* denota aquí una operación o forma de conocimiento, que es previa a la deliberación estricta y que trata sobre si ésta es o no posible. Igual significado hallo en *Pol.* III 6, 1279a5. Y, por lo demás, la misma distinción me parece introducir también *méchri* (vid. sobre el valor «con cierta reserva», Liddell-Scott, *ad loc.).*

[85] Alude a la distinción clásica entre *ciencia* y *dialéctica.* Así, *Tóp.* I 14, 105b30: «En orden a la filosofía, las cuestiones han de tratarse conforme a la verdad; en orden a la dialéctica, conforme a la opinión». Cf., igualmente, *Anal. Post.* I 33, 88b30; *Ref. sof.* 2, 165b3-4; *Met.* I 1004b25; y *Ét. Nic.* IV 1112a8. De todos modos, téngase en cuenta lo dicho en nn. 30 y 32, así como, *supra,* 58a5 y n. 65bis.

[86] Puede encontrarse aquí una prueba indirecta del reparto de papeles entre dialéctica y retórica, tal como razono en *Introd.,* págs. 117 ss. En todo caso, la referencia a la «ciencia analítica» presupone ya el programa de I 2, como señalo en la nota siguiente.

tanto más se estará desfigurando inconscientemente su naturaleza, al pasar con ello a construir ciencias concernientes a determinadas materias establecidas y no sólo a discursos. No obstante, a propósito de todo esto, pasaremos a establecer ahora cuantas precisiones son apropiadas a nuestra tarea y aún dejan hueco a la consideración de la ciencia política [87].

4.2. *Temas de la deliberación*

Los principales temas sobre los que todo el mundo delibera y sobre los que hablan en público aquéllos que dan consejos son, poco más o menos, en número de cinco [88]. A saber: los que se refieren a la adquisición de recursos, a la guerra y a la paz, y, además, a la defensa del territorio, de las importaciones y exportaciones, y a la legislación.

De este modo, el que piense dar consejos sobre la adquisición de recursos convendrá que conozca cuáles y cuántas son las ganancias de la ciudad, a fin de, si alguna ha sido omitida, reponerla, y si alguna es escasa, aumentarla; y lo mismo la totalidad de los gastos, para eliminar el que sea superfluo y reducir el que resulte excesivo. Porque no sólo se hacen más ricos los que acrecientan los bienes que ya poseen, sino también los que reducen los gastos. Y esto no cabe sólo verlo remitiéndose a la expe-

[87] Así como el principio del capítulo prolonga las consideraciones de I 3 sobre la posibilidad, así también todo el párrafo que precede (desde 59b2) reproduce lo dicho en I 2, 56a20-33 y 56b28-57a8. Ahora bien, es plausible pensar (vid. nn. 97 y 129) que los capítulos que tratan sobre la deliberación (4-8) constituyen materiales en buena parte heterogéneos, algunos de los cuales podrían incluso proceder de otras obras de Aristóteles. En ese caso, tal vez toda esta introducción haya sido añadida en la revisión final de la *Retórica,* con el objeto tanto de sistematizar dichos materiales, como de enlazarlos con los programas —general y particular— de I 2 y I 3 (Cf. n. 97).

[88] En Jenof., *Memor.* III 6, 4-13, que transmite la opinión de Sócrates, puede leerse una lista de materias de la deliberación que coincide con ésta de Aristóteles, salvo por el hecho de que Jenofonte elude la «legislación». Asimismo, de las siete «especies de retórica» tratadas en *Ret. a Alej.* 2, 1423a20-29, cuatro son igualmente coincidentes. Aristóteles recoge, pues, aquí una sólida tradición retórica sobre las materias de la deliberación, que, sin duda, debía ser también la que sirviera de base a las discusiones académicas (cf. Spengel, 84; Cope, I 63; Grimaldi, 93).

riencia propia, sino que es necesario además hacer la historia [89] de lo que, para la deliberación de este asunto, han discurrido los extranjeros.

En lo que respecta a la guerra y la paz, es preciso conocer la potencia de la ciudad: cuántas fuerzas posee actualmente y en cuánto puede acrecentarlas, así como de qué clase son las que tiene a su disposición y las que puede añadir, además de cómo fueron las guerras que sostuvo y el modo como guerreó. Tampoco basta aquí el conocimiento de la propia ciudad, sino que se hace necesario el de los pueblos vecinos, tanto en lo que se refiere a contra qué ciudades es verosímil que haya guerra —a fin de mantener la paz con las más fuertes y, en cambio, pro- 1360a
curar la guerra contra las más débiles—, como también en lo que se refiere a si las potencias están equilibradas o son desiguales [90], pues en ello estriba para la ciudad el ser superior o inferior. Por lo demás, también en esto es necesario no sólo haber estudiado las guerras propias sino, igualmente, cómo se resolvieron las de los otros, pues acontece que de causas análogas se producen resultados semejantes [91].

En cuanto a la defensa del territorio, no puede desconocerse cómo está custodiado, sino que, al contrario, se ha de saber la cantidad y la forma de la defensa existente, así como los lugares en que están las fortalezas (lo que por cierto es imposible para el que no tiene experiencia del territorio), a fin de que, si la defensa es pequeña, sea reforzada, si resulta superflua, se la retire y se protejan, en todo caso, los lugares más adecuados.

Por lo que toca a las provisiones, se debe conocer cuántos y cuáles gastos [92] son suficientes para la ciudad, qué es lo que

[89] En el sentido dado por Heródoto a este término. Es decir, coleccionar datos e informaciones que puedan ser útiles para la posterior deliberación de hechos análogos. El mismo significado tiene, *infra,* 60a37, donde se enlazan los «escritos históricos» con las «deliberaciones políticas».

[90] Consideraciones análogas se hallan en Isócr., *Antíd.* § 117.

[91] Este es el principio fundamental de las inferencias prácticas que reconoce Aristóteles. Cf. *Ét. Eud.* VII 1, 1235a5 y ss., y *Ét Nic.* VIII 1, 1155a32 ss. Vid., igualmente, Schweizer, *Zur Logik der Praxis,* Friburgo, 1971, págs. 126 ss.

[92] Reintegro *dapánē,* codd. y Γ, que únicamente Ross, y ahora Kassel, secluyen.

ella produce por sí misma y lo que importa y qué artículos de exportación e importación precisan otros pueblos, a fin de suscribir con ellos acuerdos y pactos [93]. En este sentido, es menester vigilar con cuidado que estén libres de queja los ciudadanos correspondientes a dos ⟨clases de pueblos⟩: los más fuertes y los que son útiles para el comercio.

En orden, pues, a la seguridad, es necesario poder establecer teóricamente todas estas cosas; pero no es menos necesario tener conocimiento de la legislación, ya que en las leyes estriba la salvaguardia de la ciudad [94]. Por lo tanto, se hace imprescindible saber cuántas son las formas de gobierno y qué conviene a cada una de ellas y bajo qué condiciones —ya sean propias de la forma misma de gobierno, ya sean contrarias a ellas— resulta natural que se corrompan. Y digo *condiciones propias,* porque, en efecto, exceptuando la forma mejor de gobierno, todas las demás, si se relajan o si se ponen demasiado en tensión, terminan por corromperse, como, por ejemplo, ⟨ocurre⟩ con la democracia, que no sólo, si se relaja, llega a hacerse tan débil que al fin se transforma en oligarquía, sino igualmente si se la presiona excesivamente: es lo mismo que la forma aguileña o achatada ⟨de la nariz⟩, que no sólo, si se la atempera, llega a un justo medio, sino que, al revés también, si se la encorva o se la achata excesivamente termina en tal estado que ya ni parece ser una nariz [95]. Con todo, en lo que atañe a la legislación, no solamente

Esta reintegración es tanto más adecuada cuanto que el contexto del párrafo versa sobre lo que hoy llamaríamos «economía política». (En tal caso hay que suprimir entonces la coma que Ross pone después de *poía.)*

[93] Sobre la distribución de este vocabulario, vid., *supra,* n. 11.

[94] El tema vuelve a desarrollarse, *infra,* en I 8. Por otra parte, desde BRANDIS, 33, se viene anotando que todo este párrafo es paralelo de la *Política,* a la que, además, la cita de 60a34 parece presuponer. Así: 1.°) sobre la legislación como salvaguardia de la ciudad: *Pol.* III 15, 1286a7 (hasta 16, 1287b8); 2.°) sobre las formas de gobierno y las condiciones en las que se conservan o corrompen: *Pol.* III 6 y, en especial, VIII 1, donde la expresión «bajo condiciones propias» *(hypò oikeíōn)* se repite literalmente; y , 3.°) sobre las comparaciones de la democracia con las cuerdas de una lira («si se relajan, si se ponen demasiado en tensión»): *Pol.* V 1, 1301b17; y con una nariz: *Pol.* V 7, 1309b18.

[95] La metáfora comporta una aplicación de la doctrina del justo medio de *Ét.*

es útil considerar cuál es la forma de gobierno que ⟨más⟩ conviene, estableciéndolo esto teóricamente a partir de las del pasado, sino que también es útil conocer las de los demás pueblos y cuáles de aquellas ⟨formas de gobierno⟩ se ajustan a la naturaleza de éstos. De manera que se hace evidente lo útiles que, en orden a la legislación, resultan los viajes por el mundo (puesto que en ellos se pueden aprender las leyes de los pueblos), así como lo resultan, en orden a las deliberaciones políticas, los escritos históricos de aquéllos que escriben sobre las acciones de los hombres. Pero todo esto es ya tarea de la *Política* y no de la *Retórica* [96].

Estas son, pues, las materias principales a propósito de las
cuales debe obtener sus ⟨⟨enunciados⟩⟩ el que pretenda deliberar. **1360b**
Digamos ahora a partir de qué elementos [97] nos es posible aconsejar o disuadir, sea sobre estas materias o sobre cualesquiera otras.

Nic. VI 1, 1138b23. (Por otra parte, la sintaxis parece presuponer una lección oral más que un texto escrito: la no mención de la nariz al principio de la frase podría estar substituida, en efecto, por un gesto de la mano. Cf. sobre estos usos elusivos de Aristóteles, H. JACKSON, «Aristotle's lecture-room and lectures», *Journal of Phil.* (1920), 191-200.)

[96] Si se atiende a los paralelismos que he señalado en n. 94 puede inducirse que Aristóteles menciona aquí títulos de obras *(Politikês-Rhētorikês)* en vez de términos generales. Las referencias de la *Política,* citadas en dicha nota, comportan un desarrollo mucho más extenso que sus paralelos de *Retórica,* lo que me hace pensar que son éstas las que reproducen aquéllas. Ahora bien, en tal hipótesis, este capítulo de la *Retórica* sería no sólo posterior a *Pol.* VII, VIII y III, sino también a *Pol.* V, lo que es importante para fijar la cronología relativa de la *Retórica.*

[97] Las expresiones «a propósito de las cuales» *(perì hôn)* «a partir de qué» *(ex hôn)* son interpretadas por GOHLKE, pág. 134, como una muestra de la sutura entre la nueva retórica de las *premisas* (que obtiene sus enunciados *a propósito de* materias como la guerra, la paz, la defensa, etc.) y la antigua retórica de los lugares (que, por el contrario, *parte de* nociones generales como el fin, el bien, los medios, etc.) El uso de esta terminología, las comparaciones que he señalado en la n. 87 y la cronología relativa a que apuntan los datos de la n. 96, permiten suponer que este capítulo 4 ha sido escrito tardíamente por Aristóteles, una vez ya elaborada la retórica de enunciados, como medio de conciliar esta última con la retórica de los lugares. Véase *Introd.* epígr. 8, espec. págs. 112 ss.

5. LA FELICIDAD, FIN DE LA DELIBERACIÓN

5.1. Definición de felicidad

Existe un objetivo [98], más o menos el mismo para cada hombre en particular y para todos en común, mirando al cual se elige y se desecha. Y tal ⟨objetivo⟩ es, para decirlo en resumen, la felicidad [99]. Por consiguiente, valiéndonos de un ejemplo, consideremos qué es, en absoluto, felicidad y de qué constan sus partes, dado que es sobre ella misma y sobre lo que a ella tiende o le es contradictorio sobre lo que versan todos los consejos y disuasiones. Porque, en efecto, aquellas cosas que procuran, bien sea la felicidad, bien sea alguna de sus partes, o también aquéllas que la acrecen en vez de disminuirla, esas cosas son las que conviene hacer y, en cambio, evitar las que la destruyen o la dificultan o proporcionan lo que es opuesto a ella.

---

[98] *Skopós*. En la *Retórica* Aristóteles utiliza tres veces este término (aquí, en 62a18, y en 66a24), al que los intérpretes, siguiendo a Bonitz, suelen considerar como un mero sinónimo de «fin» *(télos)*. Algunos datos me llevan a creer, no obstante, que *skopós* tiene un campo semántico propio y que, en determinados contextos, forma, con *télos*, una oposición significativa. Así, en *Pol.* VIII 6, 1341b15, *skopós* designa el objetivo o proposito general (en este caso, de la educación), mientras que *télos* alude a la finalidad concreta de la acción humana considerada: *ponerós ho skopòs pròs hòn poioûntai tò télos*. Esta misma diferencia se hace explícita en *Ret.* 62a18, donde, para cumplir el *objetivo* de la deliberación (es decir, el consejo sobre lo bueno y lo conveniente), los *fines* de las acciones son precisamente excluídos en favor de los *medios*. Es plausible pensar, en consecuencia, que *skopós-télos* cumplen, en el ámbito de la filosofía práctica, el mismo papel que Aristóteles concede, en la filosofía teorética, a la distinción entre «fin en sí» y «fin por el que algo se hace» (cf. *Fís.* II 2, 194a35, y *Met.* XII 7, 1072b2-3).

[99] Cf. *Ét. Nic.* I 7, 1097b1 ss., y *Pol.* VII 1, 1323b21 ss., donde Aristóteles trata de la felicidad como fin respectivamente individual y común. La referencia a la felicidad como objetivo de la deliberación es, de todos modos, un tema platónico *(Banq.* 205a), si bien en Aristóteles se constituye a partir de la crítica a la idea platónica de bien (cf. *Ét. Nic.* I 6 en relación con *Gorg.* 499e; e *infra*, n. 138). Sobre el concepto aristotélico de felicidad, véase A. Kenny, «Aristotle on Happines», en *Articles on Aristotle*, Londres, 1977, págs. 25-32.

Así, pues, entendamos por felicidad [100] o el éxito acompañado de virtud, o la independencia económica, o la vida placentera unida a la seguridad, o la pujanza de bienes materiales y de cuerpo [101] juntamente con la facultad de conservarlos y usar de ellos [102]. Pues todos los hombres están sobre poco más o menos

---

[100] *Éstō eudaimonía*. Con esta fórmula introduce Aristóteles una clase particular de definiciones, luego repetida muchas veces en la *Retórica* (en I 6, 7 y 10, así como en todos los capítulos dedicados a las pasiones: II 2-11). La consideración que hace de ellas «definiciones populares», por contraste con las «definiciones filosóficas» (Spengel, *Specimen*, 16; seguido por Cope, I, 73, y, con matices, por Grimaldi, 105), aun sin ser falsa, resulta irrelevante. El estatuto epistemológico de estas definiciones está rigurosamente argumentado en *Tóp.* I 1, dentro del esquema de validez de los «razonamientos dialécticos, que parten de opiniones generalmente admitidas». Aristóteles señala a este propósito que no hay que dar definiciones exactas de las cosas, sino que «es plenamente suficiente, según el método de nuestra investigación, con que seamos capaces de reconocer cada una de ellas de alguna manera» (101a23-24). La misma restricción aparece, referida a contextos semejantes, por ejemplo en *Ét. Nic.* I 7, 1098a26-29, o en la propia *Ret.* I 10, 69b31-32. Con estas fórmulas Aristóteles significa, pues, «definiciones dialécticas», es decir, definiciones que no parten de principios incontestables (según el modelo axiomatizado de las ciencias particulares), sino que recogen el sistema de opiniones comunes *(dóxai)* que sirven de base al razonamiento del dialéctico. En este marco, dichas definiciones se presentan como *hipótesis*, cuya función es *peirástica:* lo que el razonamiento debe contrastar es el carácter más o menos plausible de una tesis, por confrontación con el cuerpo de opiniones que tales definiciones recogen, estableciendo así un paralelismo en el mundo de la *dóxa* con lo que, en el universo de la ciencia, significa el imperativo de probar lo menos cognoscible por lo más cognoscible (cf. A. Giuliani, «The aristotelian theory of the dialectical definition», *Philos. Rhet.* 5 (1972), 129-42).

[101] El texto dice *somátōn*, en plural, lo que es interpretado por algunos traductores como *esclavos* (i. e., «abundancia de bienes y esclavos»). A este respecto debe tenerse, no obstante, en cuenta que 1.°) dicha significación es helenística y no resulta usual hasta el s. III a. C.; y, 2.°) no parece conforme con el inmediato análisis de las «partes de la felicidad», que trata explícitamente de las *excelencias del cuerpo*.

[102] Compárese con esta cuádruple definición de la felicidad la descripción de *Ét. Nic.* X 6-9, que cierra los planteamientos iniciados en I 7-13. Sobre el «éxito acompañado de virtud» *(eupraxía met' aretês)*, vid. *Pol.* VII 1, especialmente 1323b21-23. La «independencia económica» *(autárqueia zōês)* es sólo una condición de la verdadera «autosuficiencia», a la cual se reduce en *Ét. Nic.* X 7, 1177a27-b4. No hay paralelismos, en cambio, para la «vida placentera» *(bíos hédistos)* y la «pujanza de bienes y de cuerpo» *(euthēnía ktēmátōn kaì somátōn)*, que forman parte, más bien, del sistema de las «opiniones generalmente admitidas».

de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad.

5.2. Partes de la felicidad

Ahora bien, si esto es la felicidad, hay que convenir entonces que sus partes son la *nobleza,* los *muchos y fieles amigos,* la *riqueza,* la *bondad* y *abundancia de hijos* y la *buena vejez;* además, las excelencias propias del cuerpo (como son la *salud,* la *belleza,* la *fuerza,* el *porte* y la *capacidad para la competición);* y asimismo la *fama,* el *honor,* la *buena suerte* y la *virtud* [103] [o también sus partes: la *sensatez,* la *valentía,* la *justicia* y la *moderación* [104]]. Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior, pues otros no hay fuera de éstos. Los ⟨bienes⟩ que están en uno mismo son los que se refieren al alma y al cuerpo, y los que vienen de fuera, la *nobleza,* los *amigos,* el *dinero* y el *honor* [105]; pero

[103] Como el texto aclara inmediatamente (1360b24-25), esta enumeración de las partes de la felicidad se fundamenta en el criterio tripartito —llamado peripatético— que divide los bienes en «internos» («anímicos» y «corporales») y «externos». El criterio se aplica asimismo en *Ét. Nic.* I 8, 1098b15, y *Pol.* VII 1, 1323a24-27. Sin embargo, la denominación de «peripatético», acuñada por la retórica latina, es errónea: Aristóteles se refiere a esta clasificación diciendo que recoge «un parecer antiguo» *(Ét. Nic.* I 8, 1098b17) y Platón la utiliza igualmente en *Fil.* 48d-e, en *Alcib.* I 130a y, sobre todo, en *Ley.* 697b, etc. En *Tusc.* V 30, Cicerón escribe que existen «*tria genera bonorum, maxima animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici, nec molto veteres Academici secus*». Este testimonio y el hecho de que la clasificación se encuentre también citada en *Ret. a Alej.* 1422a7-14, me hace pensar que tal criterio debe recoger, en efecto, una tradición antigua, pero que fue en las discusiones académicas del período final de la vida de Platón cuando se elaboró sistemáticamente. De ahí el uso regular con que aparece en *Leyes.*

[104] Secluyo con Ross y el resto de las ediciones. La división se corresponde, en realidad, con el análisis que Aristóteles hace luego en I 9, 66b2-23, y parece, por lo tanto, una interpolación tomada de ese capítulo. Por su parte, la división misma procede de PLAT., *Ley.* 964b (cf. TOVAR, n. 60).

[105] GRIMALDI, 107, induce de estos «bienes externos» *(tà ektós)* que los dieciséis precedentes (líns. 20-23) son «internos» *(tà en autôi).* Es una opinión bizarra si se considera que los bienes aquí citados son meras repeticiones (o sinónimos muy próximos: *ploûtos-chrḗmata)* de los primeros. Lo más sensato es pensar que Aristó-

además pensamos que ⟨para alcanzar estos bienes⟩ es adecuado disponer de *poder* y de *suerte* [106], pues así la vida resulta más segura. Hagamos, pues, ahora algunas consideraciones sobre estos ⟨bienes⟩ por igual y sobre qué es cada uno de ellos.

5.3. Definiciones de las partes de la felicidad

Un pueblo o una ciudad tienen *nobleza* [107] cuando ⟨sus habitantes⟩ son de origen autóctono o antiguo y cuando sus primeros caudillos han sido ilustres y han engendrado muchos descendientes asimismo ilustres en aquello que es digno de emulación. Por su parte, un particular tiene *nobleza,* ya sea por línea masculina o femenina, cuando es de origen legítimo por ambas líneas y cuando, tal como acontece con la ciudad, sus primeros ancestros han sido famosos —sea por su virtud o por sus riquezas o por cualesquiera otras razones honorables— e igualmente han sido ilustres muchos miembros de su linaje, hombres, mujeres, niños y ancianos.

La *bondad y abundancia de hijos* no es tema que ofrezca dudas. Una comunidad posee una buena prole si dispone de **1361a**
una juventud numerosa y buena, buena en lo que se refiere a las excelencias del cuerpo, como son el porte, la belleza, la fuerza y la capacidad para la competición. En lo que toca al alma, las virtudes del joven son la moderación y el valor. Por su parte,

teles produce su lista, sin ningún orden concreto, sobre la base de pautas empíricas, y sólo después proporciona los criterios que deben organizarla. Sobre este modo de exposición, frecuente en Aristóteles, véase ROLAND-GOSSELIN, «Les méthodes de la définition d'après Aristote», *Rev. Scien. Ph. Th.* 6 (1912), *passim.*

[106] Estos dos últimos *bienes* facilitan la felicidad, pero no son en sentido estricto partes de ella. Así, la «buena suerte» *(eutychía)* es analizada, *infra,* en 62a1-12, como un factor arbitrario de la fortuna y se distingue netamente de la felicidad en *Pol.* VII 1, 1323b20-26 (cf. HINSKE, «Zwischen *fortuna* und *felicitas.* Glückvorstellungen im Wandel der Zeit», *Philos. Jahrb.* 85 (1978), pág. 324). En cuanto al «poder» *(dýnamis)* sólo es aquí citado y Aristóteles no se ocupa de su estudio —una vez más junto a la buena suerte— hasta II 17, en el contexto de los *ḗthē.*

[107] Entiéndase nobleza de nacimiento *(eugéneia).* Sobre los caracteres que siguen, *cf.* PLAT., *Menéx.* 237, e ISÓCR., *Paneg.* §§ 23-25. La equiparación de la ciudad y el hombre particular es recogida por QUINT., *Inst. Orat.* III 7, 26: *Laudantur autem urbes similiter atque homines.* Véase, por lo demás, lo que señalo en la n. 198 al L. II.

para un particular la *bondad y abundancia de hijos* consiste en tener muchos hijos propios y de las cualidades señaladas, tanto mujeres, como varones. La virtud de las mujeres reside, por lo que se refiere al cuerpo, en la belleza y el porte, y, por lo que se refiere al alma, en la moderación y en que sean hacendosas sin mezquindad. Y, por lo demás, tanto los particulares como la comunidad, y lo mismo entre los hombres que entre las mujeres, conviene que todos y cada uno procuren por igual hacerse con estas cualidades. Porque en aquellos ⟨pueblos⟩ en que hay inmoralidad en las mujeres, como acontece entre los lacedemonios [108], cabe decir que no son más que a medias felices.

Las partes de la *riqueza* [109] son la abundancia de dinero y tierra: la posesión de haciendas territoriales que sobresalgan por su cantidad, extensión y belleza; además, la posesión de bienes muebles, esclavos y ganado, asimismo sobresalientes por su cantidad y belleza; y también el que todas estas cosas sean ⟨⟨propias⟩⟩, seguras, dignas de un hombre libre y útiles [110]. Los ⟨bienes⟩ útiles son principalmente los productivos y, los dignos de un hombre libre, aquéllos que sirven para su disfrute (pues llamo *útiles* a ⟨los bienes de⟩ los que se extraen ganancias y, *objetos de disfrute,* a aquellos de los que nada se obtiene digno de mención fuera de su propio uso). La definición de *seguridad* se cifra en poseer algo en tal punto y hora y de tal manera que pueda hacerse uso de ello a discreción y la de *propiedad,* en que esté en nuestra mano enajenarlo o no. Por su parte, llamo enajenación a la donación y a la venta. Pero, en términos generales, ser rico consiste más en usar ⟨los bienes⟩ que en poseerlos, pues lo propio de los bienes es que se pongan en acto y su uso es la riqueza [111].

[108] Cf. *Pol.* II 6, 1269b12 ss., donde Aristóteles trata del carácter de las mujeres en general y de las espartanas en particular.

[109] Cf. la exposición sistemática de *Pol.* I 3, 1257b1-58a18.

[110] Sobre la función de la «utilidad» en la posesión de riquezas, cf. *Ét. Nic.* IV 1, 1120a5-10.

[111] *Kaì gár hē enérgeia estín en toû toioútou kaí hē chrésis ploûtos.* A propósito de este texto, Cope, I, 83, interpreta que la riqueza es una «mera potencia» que se actualiza por el uso. Ahora bien, como se ve claramente por la sintaxis, Aristóteles distingue entre los *bienes materiales,* entendidos como potencias a las que les es propio actualizarse, y el resultado de tal actualización, o *uso,* que es lo que define a la riqueza. A mi juicio, esta distinción debe ser respetada (contrariamente a lo que se lee en las traducciones vigentes, o a la que propone Grimaldi, 113, cuya hipótesis de que el *kaí* es correctivo es por completo innecesaria): la riqueza no es, en la opinión que declara Aristóteles, una potencia de determinados bienes, sino, al contrario, esos bienes en acto y, en este sentido, una parte, igualmente en acto, de la felicidad.

La *buena fama* estriba en ser considerado por todos como virtuoso [112] o bien en poseer algo de tal naturaleza que aspiren a ello o todos o la mayor parte o los buenos o los sensatos.

El *honor* es el signo [113] de ⟨que se posee⟩ la buena fama de ser capaz de obrar el bien [114], pues con toda justicia reciben honores principalmente los que obran el bien, pero no sólo ellos, sino que también reciben honores los que tienen la facultad de hacerlo. El obrar bien ⟨se refiere⟩ o a la salvación de la vida, o a cuanto es causa de la existencia, o a la riqueza, o a cualquiera de los otros bienes cuya posesión no es fácil, sea en general, sea en un lugar o en un tiempo determinados; porque muchos ganan honores, en efecto, por cosas que parecen pequeñas, pero cuya causa ⟨reside en⟩ los lugares o en la oportunidad. Las partes del honor son: los sacrificios, las conmemoraciones en verso y prosa, los privilegios, los recintos consagrados, los sitios de preferencia, las tumbas, las estatuas, la concesión de alimentos a cargo del Estado, prácticas bárbaras al modo de la reverencia o la adoración y cuantos dones son estimados en los diferentes pueblos. Porque toda merced significa la donación de un bien material y el signo de un honor; y por eso los desean, tanto los que ambicionan riqueza, como los que persiguen honores, pues ambos obtienen con ellos lo que buscan, dado que los bienes **1361b**

[112] Sobre la relación de «virtud» y «felicidad», cf. *Ét. Nic.* X 6, 1177a2-11. En la *Retórica* esta relación aparece mediada por la «buena fama» *(eudoxía),* como corresponde al sistema de las «opiniones comunes».

[113] En el sentido técnico de I 2, 57b1 (vid. n. 59). Sobre el *honor,* como signo de buena fama o reputación, cf. *Ét. Nic.* IX 14, 1163b3-10.

[114] *Euergetikês.* Esta afirmación forma parte del legado moral socrático: cf. Plat., *Apol.* 36c.

materiales es aquello que apetecen los que ambicionan riquezas y, el honor, los que persiguen honores.

La excelencia del cuerpo reside en la *salud,* y ésta debe ser de tal naturaleza que sea posible servirse del cuerpo sin enfermedades. Porque muchos están sanos al modo de Heródico [115]; y a éstos ciertamente nadie los consideraría felices por su salud, a causa de que deben abstenerse de todos o de la mayor parte de los placeres humanos.

En cuanto a la *belleza,* es diferente en cada una de las edades [116]. La belleza del joven consiste en tener un cuerpo útil para los ejercicios fatigosos, así los de carrera como los de fuerza, y que además resulte placentero de ver para disfrute ⟨de los espectadores⟩ [117]. Por tal motivo, los jóvenes más bellos son los que actúan en el pentatlón, ya que por naturaleza están igualmente dotados para los ejercicios de fuerza y de velocidad [118]. Por su parte, la belleza del hombre maduro ⟨radica en la aptitud⟩ para los trabajos de la guerra, así como en que parezca ser al mismo tiempo agradable y temible. Finalmente, la belleza del anciano ⟨reside⟩ en la suficiencia para resistir las fatigas necesarias

[115] Médico oriundo de Mégara y ciudadano de Selimbria, famoso por la severidad de sus dietas y prescripciones gimnásticas, que practicó consigo mismo. Maestro de Hipócrates, es probable que tengamos una reminiscencia de sus doctrinas en el *Perì diaítes* del *Corpus Hipocraticum* (vid. la edición de C. García Gual, vol. II, Madrid, Gredos, 1986, págs. 9-116), si bien este texto no pudo escribirse mucho antes de 350 a. C. El ejemplo de Heródico está tomado, en todo caso, de la literatura platónica: cf. *Rep.* III 406a-c, *Protág.* 316e y *Fedr.* 227d.

[116] Las siguientes caracterizaciones de la belleza están en relación con el «carácter» *(êthos)* propio de las edades: cf. *infra,* II 12, 13 y 14.

[117] Es habitual esta interpretación de *pròs apólausin,* que a la noción de belleza intrínseca o «equilibrio entre los miembros» *(Tóp.* III 1, 116b21) añade, en el caso del joven, la del disfrute que produce su contemplación en los espectáculos.

[118] El *pentatlón* reunía, en efecto, pruebas de ambas clases. Conciliando nuestras fuentes, eran éstas las cinco que siguen: salto *(prédema),* carrera *(drómos),* lucha *(pálē),* pugilato *(pygmḗ)* y lanzamiento de disco *(diskéma, diskobolía).* La lucha y el pugilato aparecen con frecuencia unidos en una misma prueba *(pankrátion, panmáchon),* que designa entonces a un tipo particular de atleta: el pancraciasta *(pankrathiastés).*

y en estar libre de dolores por no sufrir ninguno de los inconvenientes que afligen a la vejez.

La *fuerza* es la facultad de mover otro cuerpo según se quiera; y, como necesariamente se mueve otro cuerpo o arrastrándolo o empujándolo o elevándolo o apretándolo u oprimiéndolo, resulta así que el que es fuerte, lo es porque ⟨es capaz de hacer⟩ todas estas cosas o algunas de ellas. La excelencia en el porte [119] consiste en sobresalir en estatura, volumen y anchura sobre los demás, pero ello en tal medida que los movimientos no se hagan pesados a causa de algún exceso. En cuanto a la excelencia del cuerpo para la competición, está formada por el porte, la fuerza y la velocidad (ya que el que es veloz también es fuerte). Pues, en efecto: el que tiene la facultad de impulsar sus piernas de una determinada manera y moverlas rápidamente y a grandes zancadas, ése es buen corredor; el que ⟨está capacitado⟩ para oprimir y sujetar, es buen luchador, y el que lo está para empujar a base de golpes, buen pugilista; el que posee estas dos facultades, sirve como pancraciasta; y el que las posee todas, como pentatlista.

La *buena vejez* es la vejez lenta y sin dolor [120]. Porque no es buena vejez la del que envejece rápidamente ni tampoco la del que envejece con lentitud pero con sufrimiento. Ahora bien, ella misma procede de las excelencias del cuerpo y de la fortuna. Pues el que no está sano o no es fuerte, no estará libre de padecimientos ni de dolores, así como tampoco cabe llegar a la longevidad sin ayuda de la fortuna. Existe, desde luego, aparte de la fuerza y de la salud, otra facultad para ⟨disponer de⟩ una

[119] Traduzco así *mégethos,* cuando se refiere al cuerpo humano, por cuanto este término introduce un factor cualitativo sobre las meras dimensiones físicas sobresalientes. En *Ét. Nic.* IV 3, 1123b7, sólo el cuerpo grande aparece relacionado con la belleza; los pequeños «serán primorosos y bien proporcionados, pero no bellos».

[120] Tovar, n. 66 (con remisión a *Orientalia Christ. Periodo,* XIII, 1947, pág. 667) señala que este concepto de «sin dolor» *(alypía),* como condición negativa de la felicidad, procede de la literatura platónica. No obstante, la misma idea, referida a la buena vejez, se encuentra igualmente en Isócr., *Evág.* § 71.

larga vida, puesto que muchos, sin las excelencias del cuerpo, llegan con todo a longevos. Pero una discriminación rigurosa de este tema en nada sería útil para lo que ahora nos ocupa [121].

⟨Lo que significa tener⟩ *muchos y fieles amigos* no es obscuro, toda vez que amigo se define como aquél que pone en práctica por causa de otro lo que juzga que es bueno para ese otro [122]. Quien dispone de muchos ⟨conocidos⟩ de esta clase tiene muchos amigos y, si además son hombres honrados, entonces tiene amigos fieles.

1362a La *buena suerte* reside en que se produzcan y alcancen, respecto de aquellos bienes cuya causa es la fortuna, o todos o la mayoría o los más grandes [123]. La fortuna es causa de algunos bienes de los que también son causas las artes, y de otros muchos en los que no caben las artes, como son aquellos que proceden de la naturaleza (aunque también es posible que sean contrarios a la naturaleza [124]). Así, por ejemplo, de ⟨recobrar⟩ la salud es

[121] Estoy de acuerdo con la crítica que Grimaldi, 118, hace a Cope (y de rechazo a Spengel) sobre que no se trata aquí de que esta «discriminación rigurosa del tema» sea impropia del arte retórico y corresponda hacerla al análisis científico. Grimaldi no aventura, sin embargo, ninguna interpretación del texto. En mi opinión, lo que Aristóteles quiere decir es que un tal estudio incumbe a otro *arte*, como prueba la referencia explícita a «otra facultad» *(állē dýnamis)*. Tal arte no puede ser sino el «arte médico», puesto muchas veces por Aristóteles como ejemplo de *téchne* (cf. 55b12-28 y 56b31, así como *Ét. Nic.* I 1, 1094a8, y *Pol.* I 9, 1258a12). En *Met.* IV 12, 1019a17, aparece, por lo demás, la expresión *iatriké dýnamis*. Y en *Tóp.* I 3, 101b6, la retórica y la medicina se proponen como paralelas.

[122] Cf. *Ét. Nic.* VIII y IX. La función de la amistad en la ética aristotélica está bien estudiada en T. L. Fortier, «Aristotle on social friendships», *Laval Theol. Philos.* 27 (1971), 235-50. Asimismo, en Aubenque, *La prudence...*, ed. cit., págs. 179-84. Véase, además, *infra*, n. 54 al L. II.

[123] Cf. *supra*, nn. 82 y 106. Sobre el concepto de «fortuna» *(týchē)* en relación con la felicidad, cf. Hinske, art. cit., págs. 317-330. La afirmación de que la fortuna puede ser «causa» *(aitía)* contradice frontalmente lo que dice *Fís.* II 6, 197b32 ss.: vid. a este respecto Cope, *Intr.*, 218-24 *(Appendix)*. Por último, en *Fís.* II 5-6 y en *Met.* XI 2-3, Aristóteles distingue entre la fortuna *(týchē)* y el azar *(tò autómaton)*.

[124] *Parà phýsin*. La expresión suele remitir a los productos anormales o monstruosos de la naturaleza. Así, por ejemplo, en *De Gen. Anim.* IV 3, 767b13: *tà parà phýsin térata*. No veo cómo puede referirse esto a la «buena suerte» por lo

causa un arte, mientras que de la belleza o del porte lo es la naturaleza. En términos generales, los bienes procedentes de la fortuna son aquéllos de los que se tiene envidia. Y también es causa la fortuna de aquellos bienes que se producen sin razón, como es el caso de que los demás hermanos sean feos y uno bello; o de que los otros no vieran el tesoro que uno de ellos encontró; o de que la flecha hiriese al que estaba al lado de uno, pero no a éste; o de que faltase únicamente el que siempre acudía y, en cambio, perecieran los que sólo vinieron una vez: en todos estos casos, en efecto, parece intervenir la buena suerte.

En fin, por lo que atañe a la virtud, y puesto que ella es el lugar común más apropiado para ⟨el tratamiento de⟩ los elogios, propondremos su definición cuando nos ocupamos del elogio [125].

6. EL OBJETO DE LA DELIBERACIÓN: LO BUENO Y LO CONVENIENTE

6.1. *Definiciones y elementos*

Así pues, ha quedado ya claro a qué ⟨objetivos⟩, futuros o presentes, debe tender el que aconseja y a cuáles el que disuade, pues estos últimos son los contrarios de aquéllos [126].

Ahora bien, como el objetivo del que delibera es lo conveniente (puesto que se delibera, no sobre la finalidad,

que me inclino a dar por válida la puntuación de Bonitz, *Arist. Stud.* I, 87 (reforzada en la edición de Ross, y ahora en Kassel, por el uso del paréntesis), que conecta esta frase, como adversativa, al *hē phýsis* inmediatamente anterior. En contra de esta hipótesis están Cope, I 95, y Grimaldi, 119, quienes interpretan la frase como una «nota suplementaria» referida a la *eutychía*.

[125] *Infra*, I 9.

[126] Sólo Tovar, entre los editores, secluye esta última frase («pues éstos..., etc.»), para lo que no ofrece explicaciones en el aparato. Tampoco las hay en su *Notas críticas*, si bien puede tal vez inducirse que considera la frase como uno de los «añadidos por razones de simetría y homogeneización del texto» (págs. 22-27) en vista de los paralelismos con 68a36, 72a2-3, 85a14, etc. Es obvio, sin embargo, que este criterio no puede decidir sobre la presente seclusión.

sino sobre los ⟨medios⟩ que conducen a la finalidad [127] y tales medios son lo que es conveniente respecto de las acciones, y lo conveniente es, además, bueno) resulta así preciso determinar los elementos [128] en absoluto acerca de lo bueno y lo conveniente [129].

---

[127] Vid. *supra,* n. 98. La misma idea en *Ét. Nic.* III 5, 1112b12.

[128] Sobre la noción de «elemento», en cuanto que es equivalente a la de «lugar común», vid. *supra,* n. 70 bis.

[129] A pesar de que estas líneas introductorias (15-21) establecen un enlace claro entre este capítulo y el anterior, lo cierto es que las diferencias metodológicas entre uno y otro son tan notorias que se hace difícil determinar sus relaciones. En principio, los dos capítulos tratan de lo mismo: del objeto de la deliberación; y también son iguales los resultados a que ambos llegan respecto de algunas de las «materias sobre las que se delibera»: las virtudes del alma, las excelencias del cuerpo, la amistad, la riqueza, el honor y la fama, etc. (62b10-28). Sin embargo, y pese a estas repeticiones, la diversidad de tratamiento es no menos evidente. Mientras que en el cap. 5.° las materias de la deliberación se hacen depender de la *felicidad* y de sus *partes,* las cuales se interpretan como *bienes,* aquí derivan, en cambio, de lo *conveniente* y el *bien,* a los que se reduce ahora la *felicidad.* Las materias mismas de la deliberación se amplían a nuevas virtudes intelectuales, así como a las ciencias y las artes. Y además se añaden unos criterios para decidir sobre los bienes dudosos (62b29-63b4), que faltan por completo en el cap. 5.°. Por otra parte —como ha señalado VIANO, *art. cit.*, n. 61—, la estructura formal de los dos capítulos es igualmente diversa. El cap. 5.° se presenta como un repertorio de *proposiciones específicas* correlativas a una previa clasificación. Por el contrario, este cap. 6.° se construye sobre el presupuesto de una teoría de la causalidad y el finalismo (62a22-b9), a partir de la cual, por aplicación de *criterios lógicos generales,* se van obteniendo deductivamente los bienes que forman las materias de la deliberación. A mi juicio, todos estos datos permiten suponer: 1.°) que los caps. 5.° y 6.° constituyen una duplicación, en la que el mismo tema está tratado de dos modos diferentes; 2.°) en ese caso, sea que su yuxtaposición se deba al propio Aristóteles o a algún compilador, las líns. 62a15-21 deben interpretarse como un añadido, puesto para homogeneizar la secuencia sistemática; 3.°) de los dos capítulos, este 6.° es seguramente el más antiguo, puesto que representa un punto de vista más próximo al de la retórica *ek tópōn;* y 4.°) no puede descartarse que el cap. 5.°, con su estructura más simple, estuviese destinado a sustituir al cap. 6.° dentro del plan de reelaboración de la retórica, aunque personalmente me inclino más a pensar que la duplicación de estos capítulos debe estar relacionada con el *Perì Symboulías* del catálogo de Diógenes Laercio (núm. 88; cf. MORAUX, *Les listes,* 104), respecto del cual es plausible suponer que su temática haya sido integrada de algún modo en la sistematización final de la *Retórica*.

Entendamos por bueno lo que es en sí y por sí digno de ser escogido y con vistas a lo cual elegimos otra cosa; aquello a lo que tienden todos los seres, tanto los que están dotados de sensibilidad y razón [130] como ⟨cualesquiera otros⟩, si alcanzasen a poseer razón; todo lo que la razón asignaría a cada uno y todo lo que la razón asigna a cada uno en relación con cada cosa, ⟨⟨pues⟩⟩ tal es lo bueno para cada uno; aquello que, de estar presente, otorga bienestar y autosuficiencia; también la autosuficiencia misma; y, en fin, lo que produce y conserva estos bienes, aquello de lo que tales bienes se siguen como una consecuencia suya y lo que impide sus contrarios y los destruye [131]. La consecuencia tiene lugar de dos maneras [132] (pues puede ser o simultánea o posterior, como, por ejemplo, el saber por ciencia es posterior al aprender y, el tener salud, simultáneo a vivir); y las causas productoras, de tres maneras [133] (unas obran, en efecto, al modo como tener salud; otras, como el alimento es también causa de salud; y otras, como ⟨lo es igualmente⟩ el hacer gimnasia, pues en la mayoría de los casos la produce).

---

[130] *Tà aísthesin échonta ḕ noûn:* cf. *De An.* II 5, esp. 417b3 ss. El *noûs* representa aquí, como en *Ét. Nic.* VI 2, a la razón (o entendimiento) práctica, en cuanto que ésta está relacionada con la «elección»: *diò ḕ orektikòs noûs hè proaíresis ḕ órexis dianoetikḗ* (1139b-5). En *Ret.* I 7, b17, *noûs* es sustituido, en efecto, por *phrónesis,* es decir, por la «sensatez», facultad o virtud de la razón práctica.

[131] Sobre la naturaleza de todas estas definiciones, vid., *supra* n. 100. La dilucidación de lo bueno como «lo digno de ser elegido» *(hairetón),* que Aristóteles desarrolla igualmente en *Ét. Eud.* VIII 3, 1248b18-19, apunta, en realidad, a un tema platónico: cf. *Fil.* 20d, 22b, 53e y 54c-d, así como *Gorg.* 499e. Por su parte, el bien como «aquello a lo que todo tiende» *(hoû ephíetai pánta)* reproduce *Ét. Nic.* I 1, esp. 1094a2, y *Pol.* I 1, 1252a3-4. En cuanto a la «autosuficiencia» —aquí sin las connotaciones materiales del cap. 5.°, y no referida a la felicidad, sino al bien—, vid. *Ét. Nic.* I 7, 1097b14. Por último, la alusión a «lo que produce y conserva los bienes... y destruye sus contrarios» aparece también en *Ét. Nic.* I 6, 1096b10, dentro del contexto antiplatónico de ese capítulo.

[132] Cf. *Tóp.* III 2, 117a11, y *Cat.* 12-13.

[133] Por comparación con *Ét. Nic.* VI 12, 1144a4, y X 4, 1174b25, parece que debemos reducir estas «tres maneras» a *dos* clases de causas: 1) *intrínsecas,* como la salud y 2) *extrínsecas,* como el alimento (causa necesaria) o la gimnasia (c. no necesaria): vid. COPE, I, 100, y GRIMALDI, 125. (Por otra parte, añado el segundo paréntesis, inexistente en la ed. de Ross, por paralelismo con el primero.)

Establecido esto, resulta necesario que sean buenas tanto la adquisición de bienes como la pérdida de males, ya que de esto último se sigue simultáneamente el no tener mal, así como de lo primero se sigue el tener bien después. E, igualmente, que es buena la adquisición de un bien mayor en vez de uno menor
1362b y la de un mal menor en vez de uno mayor, dado que en aquello en que lo mayor excede a lo menor, en eso mismo radica la adquisición del primero y la pérdida del segundo [134]. También resulta necesario que las virtudes sean un bien, ya que, gracias a ellas, los que las poseen disfrutan de bienestar y ellas mismas son productoras de bienes y los ponen en práctica (por lo demás, tendremos que decir aparte cuál es la naturaleza y la cualidad de cada una [135]). Y asimismo, en fin, que el placer sea un bien, puesto que todos los seres vivos tienden por naturaleza a él [136]. De modo que las cosas placenteras y las bellas son forzosamente buenas, las primeras porque causan placer y, en lo que se refiere

[134] De esto es de lo que tratará el inmediato cap. 7.°

[135] Varío un poco la puntuación de Ross, que abre el paréntesis en «ya que gracias a ellas...», y pone coma después de cerrarlo. Sobre la distinción, específicamente aristotélica, entre «lo productor» y «lo práctico» *(poiētikòn kaì praktikón)*, cf. *Ét. Nic.* VI 4, 1140a4 ss., *Pol.* I 4, 1254a2 ss. y *Mag. Mor.* I 35, 1187a3 ss. Consúltese, además, Th. Ebert, «Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles», *Zeitschr. Philos. Forsch.* 30 (1976), 12-30. En cuanto a la noción de «virtud productora» *(poietikè areté)*, vid., *infra*, n. 220.

[136] Cf. *Ét. Nic.* VII 11-14, donde Aristóteles, contra las opiniones de Espeusipo y Platón (vid., en especial, 1153b1-20 en relación con *Fil.* 60d) define que el placer es un bien y que «nada impide que el bien supremo sea un placer». En cambio, en *Ét. Nic.* X 2-5, este punto de vista es matizado en el sentido de señalar, contra Euxodo, que, siendo el placer un bien, no es, con todo, el supremo bien. (Sobre estas diferencias y sobre la cuestión de los dos tratados sobre el *placer* de *Ét. Nic.*, vid. el comentario de Gauthier-Jolif, II, París, 1971, 771-847. Si el libro VII de *Ét. Nic.* pertenece, efectivamente, a *Ét. Eud.* y, por lo tanto, al primer curso de moral de Aristóteles, este dato resulta precioso para la cronología relativa de la *Retórica:* al reproducir su tesis sobre el placer, este capítulo debe situarse en el mismo período de transición en el que también se sitúa la *Ét. Eud.* Para la teoría del placer en las *Éticas* y los problemas que formula, consúltese G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* Munich, 1958. Igualmente, I. Frere, «Le paradoxe du plaisir selon Aristote», *Rev. Philos.* 98 (1979), 427-42.

a las bellas, porque unas son placenteras y otras elegibles por sí mismas [137].

6.2. *Catálogo de bienes*

Para enumerarlas, pues, de una en una, son necesariamente buenas las siguientes cosas. La felicidad, por cuanto es por sí misma elegible y autosuficiente y porque por su causa elegimos muchas cosas [138]. La justicia, el valor, la moderación, la magnanimidad, la magnificiencia y otras cualidades semejantes, pues son virtudes del alma. La salud, la belleza y demás ⟨cualidades⟩ semejantes, ya que son excelencias del cuerpo y causas productoras de muchos otros bienes; como, por ejemplo, la salud, que lo es del placer y de la vida, por lo cual pasa también por ser lo más digno de ser elegido, dado que es la causa de los dos bienes que más estima la mayor parte de los hombres: el placer y la vida. La riqueza, porque es la excelencia de la posesión y la causa productora de muchos bienes. El amigo y la amistad, por cuanto también el amigo es digno por sí mismo de ser elegido y productor de muchos bienes. El honor y la fama, puesto que son placenteros y asimismo causas productoras de muchos bienes; aparte de que generalmente se sigue de ellos el entrar en posesión de aquellas cosas por las que se reciben honores. La habilidad para hablar y actuar, pues todo ello es causa productora de bienes. Además, la buena disposición natural, la memoria, la facilidad para aprender, la viveza de espíritu y todas las demás ⟨cualidades⟩ semejantes, ya que estas facultades son causas productoras de bienes. Igualmente, todas las ciencias y las artes. Y la propia vida, pues, aunque ningún bien se siguiera de ella, es elegible por sí misma. Así como la justicia, puesto que es conveniente para la comunidad [139].

[137] La misma doble atribución en *Ét. Eud.* VIII 3, 1248b18. Sobre la belleza *(kállos)* como fin, dentro de «lo bueno y lo conveniente», cf. *Ét. Nic.* IV 8, 1169a6-35.

[138] Estas mismas tres notas para definir la felicidad se encuentran también en *Ét. Nic.* I 7, 1097b1-21. De todos modos, y como ya he señalado en la n. 129, la felicidad es aquí presentada como una consecuencia del bien, lo que representa más fielmente el punto de vista platónico: cf. *Banq.* 205a y *Eutid.* 278c y ss.

[139] Toda la precedente lista de bienes reproduce de una manera muy incompleta

6.3. *Bienes discutibles y lugares comunes para su discusión*

Tales son, pues, poco más o menos, los que unánimemente se reconocen como bienes. En cambio, en los que son discutibles, los silogismos ⟨han de obtenerse⟩ de las siguientes premisas. Aquello cuyo contrario es malo, es bueno [140]. E, igualmente, aquello cuyo contrario conviene a los enemigos [141]; por ejemplo, si el que uno sea cobarde conviene principalmente a los enemigos, entonces es palmario que la valentía es ⟨un bien⟩ provechoso en grado sumo a los ciudadanos. Y, así, en general, aparece como provechoso lo que es contrario a lo que los enemigos desean o por lo que se alegran, razón por la cual suele decirse:

En verdad que se alegraría Príamo... [142].

Claro que esto no es así siempre, sino la mayor parte de las veces, pues nada impide que, en ocasiones, una misma cosa sea de provecho a los que son contrarios. Por eso se dice que los
1363a males unen a los hombres, cuando algo es igualmente perjudicial a uno y otro. También aquello que no constituye un exceso es bueno, y aquello que es mayor de lo que resulta preciso es malo [143]. Y lo mismo aquello por cuya causa se han cometido muchos trabajos o gastos; pues, aunque sólo se trate de un bien aparente, la cosa en cuestión se toma como una finalidad, incluso como la finalidad de muchos esfuerzos, y, por su parte, la finalidad constituye un bien [144]. De donde se ha dicho aquello de:

Para que Príamo tenga de qué gloriarse [145].

Y también aquello de:

Sería vergonzoso haber estado tanto tiempo... [146].

Y, en fin, el mismo proverbio de *⟨romperse⟩ el cántaro en la puerta* [147].

También ⟨es bueno⟩ aquello que ⟨⟨los⟩⟩ más de los hombres desean y por lo que les parece digno competir. Porque lo que todos desean es, sin duda, bueno y el «los más de los hombres» representa aquí a «todos». Asimismo ⟨es bueno⟩ lo que es objeto de elogio [148], ya que nadie alaba lo que no es bueno. Y también lo que alaban hasta los enemigos y los malvados, pues la señal de que ya todos están de acuerdo en algo es que incluso lo estén los que han padecido un mal por ello; porque entonces

---

e irregular las de *Ét. Eud.* II 3 y *Ét. Nic.* II 7. En cambio —como Grimaldi, 128, ha advertido sin obtener ninguna consecuencia—, la lista repite casi literalmente, y poco más o menos en el mismo orden, los *bienes* mencionados por Platón en *Menón* 87c-88e. Este testimonio podría avalar el carácter antiguo del presente capítulo.

[140] Primero de los lugares comunes de la *Topica minor: infra,* II 23, 97a8 ss. Sobre la implicación por los «contrarios», cf. *Tóp.* II 7 y *Cat.* 11.

[141] Se trata de un lugar común frecuente en la oratoria antigua, del que hace uso, en particular, Demóst., *Embaj.* I § 299; *Olint.* I § 24; *Corona* § 176; *Quers.* §§ 17-21.

[142] *Il.* I 255.

[143] Aplicación del criterio del «justo medio»: cf. *Ét. Nic.* II 6, esp. 1106a28-34 y 1106b15 ss. Por otro lado, sigo la lectura de Rabe, de acuerdo con el escoliasta (Σ): *kaì hó mé estin hyperbolé,* que acepta también la mayoría de los editores (Spengel, Roemer, Tovar, Dufour), en lugar de *kaì hoû...,* Γ, que proponen Ross y ahora Kassel. La lectura *hoû* es sintácticamente más difícil, aunque no del todo improbable: «y aquello de lo que no hay exceso...».

[144] El *tópico* se deduce aquí de la definición de bien *(supra,* 62a22: «aquello por cuya causa elegimos algo»). Desde el punto de vista ético, finalidad y bien se identifican: vid. *Ét. Eud.* II 1, 1218a10, y *Ét. Nic.* I 1, 1094a2. Desde el punto de vista ontológico, la finalidad es interpretada como «perfección»: cf. *Met.* V 16, 1021b25 *(katà tò échein tò télos téleia).*

[145] *Il.* II 176.

[146] *Il.* II 298.

[147] Es difícil precisar el sentido aquí de este proverbio, que parece, más bien, introducir un sesgo peyorativo en la argumentación. El *dè* del texto *(kaì hè paroimía dé)* es interpretado generalmente, como también hago yo en mi traducción, con el valor conclusivo de remate de una serie («y, en fin, ... etc.»). Sin embargo, no podría descartarse que tuviese un valor adversativo, como en 62b37 *(ésti d' ouk aeì toûto...),* supuesto que Aristóteles se está refiriendo a los «bienes dudosos». No obstante, el *kaì* hace complicada esta hipótesis.

[148] Este tema se desarrolla por extenso en I 9. Cf., además, *Ét. Nic.* I 10, 1101b17-18, y *Ét. Eud.* II 1, 1219b8 ss., donde se argumenta más en detalle la relación entre el bien y lo que es objeto de elogio.

es que lo reconocen por razón de la evidencia. Como también ⟨se ha de reconocer⟩ que son malos aquéllos a quienes censuran los amigos y [149] no, en cambio, los enemigos. Motivo por el cual lo corintios se sintieron injuriados por Simónides cuando éste escribió:

Ilión no censura a los corintios [150].

⟨Es bueno⟩ también lo que ha preferido alguno de los sensatos o buenos hombres o mujeres —como, por ejemplo, Atenea a Odiseo, Teseo a Helena, las diosas a Alejandro y Homero a Aquiles— y, en general, lo que es digno de preferencia [151]. Por su parte, lo preferible es hacer las cosas que aquí se han dicho, el mal a los enemigos, el bien a los amigos [152] y también las cosas que son posibles. Ahora bien, estas cosas posibles son de dos clases: las que pueden ocurrir y las que ocurren fácilmente [153]. Y son fáciles aquéllas que ⟨se hacen⟩ sin pesar o en poco

[149] La generalidad de los códices, salvo A, intercala aquí *agathoí,* que todos los editores, desde Römer, secluyen. Probablemente se trata de una corrección, en vista de que ΘΠ, Γ escriben *epainoûsin* en vez de *mē̄ pségousin.* En todo caso, es evidente que la inmediata sentencia de Simónides sirve por igual de ejemplo a los dos miembros de esta frase, por lo que el paréntesis de Ross debe suprimirse.

[150] *Frag.* 36 (Diehl).

[151] En el sentido de lo que es objeto de una elección deliberada e intencional, puesto que el término aquí usado *—proairetós—* es el correlato objetivo de la *proaíresis.* Sobre la definición de esta última, vid. *Ét. Nic.* III 3, 1113a11: «La elección... es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance».

[152] Es un tópico común de la literatura griega. Véanse los principales textos en Cope, I 114 y Grimaldi, 137. La idea reaparece, *infra,* en 67a19-22, así como en *Tóp.* II 7, 113a2-4. Igualmente en *Ret. a Alej.* 13.

[153] La misma distinción se halla en Cic., *De Inv.* II 56, 169, sobre cuya procedencia aristotélica no existen dudas: *quid fieri et quid facile fieri possit.* Este testimonio soluciona, a mi juicio, la dificultad planteada por Spengel, que omite *àn* con Σ. La traducción sería en esa hipótesis: «las cosas que *de hecho* suceden» (que son en ese sentido posibles, pero sobre las cuales no cabe deliberación: 59a33-36). La sintaxis ciceroniana presupone, en cambio, la existencia del *án,* de modo que la frase se refiere en ambos casos a los posibles que implican la acción humana y que son, por ello mismo, objeto de deliberación. De ellos, dice Aristóteles, son preferibles los más fáciles.

tiempo, ya que lo difícil se define o por el pesar o por la larga duración. Igualmente [154] ⟨es digno de preferencia⟩ lo que se hace como se quiere; y se quiere o lo que no es malo en absoluto o lo que es un mal menor que el bien resultante (y esto acontece si el castigo pasa desapercibido o es pequeño). ⟨Preferible es⟩ también lo propio y lo que nadie tiene y lo que es extraordinario, pues así es más grande el honor. Y también lo que es conforme con uno mismo; o sea, lo que conviene a cada uno por su linaje o por sus facultades y lo que se echa de menos por pequeño que sea, puesto que el poder tenerlo es no menos objeto de preferencia.

Asimismo ⟨es preferible⟩ lo que es sencillo de ejecutar, pues ello es posible en cuanto que es fácil; por su parte, son sencillas de ejecutar aquellas cosas que o bien todos o la mayor parte o los iguales o los inferiores han realizado con éxito. Igualmente, lo que agradará a los amigos y resultará odioso a los enemigos. Y cuantas acciones son objeto de preferencia de aquellas personas a quienes se admira. Además, aquello para lo que se tiene buena disposición natural y experiencia, pues cabe pensar que se realice más fácilmente con éxito. Y también todo lo que no sería objeto de preferencia de ningún hombre malo, pues ello será, sin duda, lo más digno de elogio. Y todo lo que se desea [155], dado que es lo que aparece, no sólo como placentero, sino también como lo mejor. Pero, sobre todo, ⟨es preferible⟩ **1363b**
para cada uno aquello que coincide con su propio gusto [156]. Co-

[154] Respecto a los siguientes tópicos (hasta 63a36-37), Spengel, *Com.,* ha establecido paralelismos muy estrechos con amplios pasajes del *Filipo* de Isócrates, de cuyo análisis podría tal vez Aristóteles haber aislado los correspondientes lugares comunes. Si se tiene en cuenta que la fecha de aparición del *Filipo* es el año 346, este dato podría arrojar luz sobre la relación de este capítulo con la actividad retórica de Aristóteles en el período medio de su vida (cf., *supra,* n. 136).

[155] Cf. la opinión en contra en *Ét. Nic.* III 2, esp. 1111b11-12, donde el deseo queda excluido de la elección deliberada que motiva lo preferible. Nótese que —aunque no literal— el texto contiene una alusión al famoso poema de Safo: «Lo mejor es lo que uno ama...».

[156] La misma idea se desarrolla en varios pasajes de *Ét. Nic.:* I 8, 1099a8 ss.; IV 4, 1125b15, etc. Una crítica de este criterio de elección se halla en *Ét. Nic.* III 10, 1118b22.

mo por ejemplo, para el que está afanoso de victorias, el hecho de alcanzar una; o para el que desea honores, ⟨obtener⟩ una distinción; o para el que apetece riqueza ⟨hacerse con⟩ dinero; y de igual modo todo lo demás.

En lo que se refiere a lo bueno y lo conveniente, hay que derivar, pues, de estas premisas las pruebas por persuasión.

7. GRADOS DE LO BUENO Y DE LO CONVENIENTE

7.1. *Definiciones*

Como con frecuencia, aún estando de acuerdo en que dos cosas son convenientes, se disputa sobre cuál de ellas lo es más, corresponde de tratar a continuación sobre el bien mayor y sobre lo más conveniente [157]. Entendamos, pues, por «lo que excede», aquello que es otro tanto y algo más; y por «lo excedido» aquello que queda contenido dentro ⟨de lo primero⟩. «Mayor» y «más» son siempre relativos a «menos», mientras que «grande», «pequeño», «mucho» y «poco» lo son a la magnitud media de las cosas: es grande aquello que la excede, pequeño lo que no llega y lo mismo ha de decirse de lo mucho y lo poco [158].

7.2. *Gradaciones en los géneros*

Y puesto que decimos [159] que lo bueno es lo que es digno de ser elegido en sí, por sí y no por otro, e igualmente aquello a que tienden todos los seres, lo que elegirían cuantos dispusiesen de razón y sensatez y lo que es apropiado para producirlo o conservarlo o de lo cual se sigue; como también aquello por cuya causa ⟨se hace algo⟩ es el fin [160]

[157] Cf. el tratamiento paralelo de *Tóp.* III 1-5. En vista de su carácter más concentrado y sintético, Brandis, 14-15, sugiere que este cap. de *Ret.* es posterior a los citados de *Tóp.*, a los que resume. La crítica de Cope, I 118, a esta tesis, que se apoya en la falta de referencias explícitas a *Tóp.* —contra lo que es práctica común de la Ret.—, podría obviarse acudiendo a la diferencia de enfoque de ambos análisis: mientras que *Tóp.* se ocupa de los lugares en general de lo *preferible*, el objetivo se reduce aquí a una aplicación del «más» y el «menos» a lo *bueno* y lo *conveniente*. Menos verosímil es, en cambio, la hipótesis de Spengel, *ad loc.*, de que nos hallamos en este capítulo ante una redacción escolar tardía, que habría organizado de este modo materiales procedentes de los *Tópicos*. Esta hipótesis es ciertamente indecidible y no cabe sustentarla ni en la sintaxis, ni en el estilo, ni en las ideas que se formulan. En cambio, una posible solución a las dificultades podría venir de lo que he apuntado en la n. 129. Este cap. 7 es, en efecto, una continuación natural del 6, al que también le une la metodología *ek tópon* utilizada como base. Prolongando, pues, la hipótesis que he sugerido en la n. 129, uno y otro podrían estar en relación con el *Perì Symboulías* del catálogo de Dióg. Laercio, lo que hace verosímil tanto la relativa independencia de ambos capítulos (tomados en bloque), como la disparidad con el sistema de referencias habitualmente practicado en la *Retórica*.

[158] Con estas definiciones Aristóteles pone las bases para una aplicación sistemática del tópico de la cantidad, que forma parte de la *Topica maior* a que ha de referirse después, en II 19, 93a9-22. El argumento es aquí muy importante para entender el fundamento lógico de la retórica deliberativa. El «posible», objeto de deliberación, es pensado por Aristóteles como *ausencia de necesidad;* ésta, como *ausencia de determinación;* y ésta, a su vez, como *ausencia de cualidad* (cf. *Cat.* 8 y *Met.* IV, 14). Tal «ausencia» es suplida, en lo que se refiere al pasado, por la «remisión a los hechos» (58b15-16 y 92b15-33); y en lo que se refiere al futuro, por un cálculo racional *(logismós)* sobre «el bien y la conveniencia mayores». Ahora bien, en estas coordenadas, Aristóteles razona que «mayor» significa un «exceso» *(hyperéchon)* sobre algo que permanece como «resto» *(enypárchon)*, de manera que lo que funda la relación mayor-menor es esto último: el resto en cuanto que es «lo que persiste». Lo «mayor» lo es, por consiguiente, por referencia a una *cantidad dada,* que, por su parte, no es sino expresión del *número medio* porcentual de las cosas. Pero entonces, sobre la base de esta descripción, es bien claro que la ausencia de cualidad puede resolverse mediante un recurso a la cantidad. Es decir: o bien mediante una aplicación de los lugares generalmente admitidos del «más» y el «menos»; o bien mediante la inducción, por el «número de veces» en el pasado, de la presencia de una cualidad cualquiera en el futuro. En el primer caso, las premisas del silogismo se toman *ek tópōn.* En el segundo, de aquello que sucede *hos epì tò polý.* Véase sobre toda esta cuestión, Mignucci, art. cit., págs. 173-203; y D. F. Scholz, «The category of quantity in Aristotle», *Laval Theol. Philos.* (1963), 229-56.

[159] *Supra,* 62a21-34.

[160] «Como también... es el fin». Restituyo esta frase, únicamente secluida por Ross entre los editores, y ahora por Kassel, que extiende la supresión hasta «todo lo demás». La dificultad es de orden sintáctico y fue ya puesta de manifiesto por Vater, 44, al declarar que estas oraciones (hasta *peponthós:* «lo que se le representa...») carecían de conexión con la principal. Personalmente, no creo que este pro-

y el fin es la causa de todo lo demás; y como, por otra parte, para cada uno es bueno lo que se le representa como tal en relación consigo mismo [161], resulta así necesario que el «más» constituya un bien mayor que el «uno» y los «menos» —siempre que este «uno» o estos «menos» queden comprendidos ⟨en el «más»⟩—, ya que ⟨el más es lo que⟩ excede, y aquello que contiene es lo excedido [162]. Y si el máximo ⟨de un género⟩ excede al máximo ⟨de otro género⟩, entonces los mismos individuos ⟨del primero⟩ exceden a los mismo individuos ⟨del segundo⟩; y, a la inversa, si los mismos individuos ⟨de un género⟩ exceden a los mismos individuos ⟨de otro género⟩, entonces el máximo ⟨del primero⟩ excede también al máximo ⟨del segundo⟩ [163]. Por ejemplo: si el hombre más grande es mayor que la mujer más grande, entonces también los hombres son en general más grandes que las mujeres; y si los hombres son en general más grandes que las mujeres, entonces también el hombre más grande es mayor que la mujer más grande. Pues la superioridad de los géneros y la de sus individuos máximos guardan analogía entre sí.

blema pueda resolverse por medio del paréntesis con que GRIMALDI, 146, propone aislar estas frases. Mi hipótesis es que los *dè* son coordinativos y que, por lo tanto, todas estas frases están regidas por el *epeì oûn* del principio y son dependientes, por igual, de *anágkē*. Por lo demás, la fórmula con la que el fin es aquí presentado como causa reproduce exactamente la de *Met.* II 2, 994b9-10.

[161] La lectura de Ross: *autoí... autón* (Γ; *hautoí... hautón*, codd.), fundada en Bonitz y Spengel, *ad loc.*, es, a mi juicio, la más correcta. De seguir a los códices, la frase entraría en contradicción con la definición de 'bueno' como «lo digno de ser elegido en sí». Por el contrario, tal como está, la frase no hace sino reproducir la distinción entre el «bien absoluto» y el «bien para alguien» que también aparece en *Ét. Nic.* VII 12, 1152b27, y *Tóp.* III 1, 116b8. Sobre esta distinción, véase, *infra*, n. 200 y 190 al L. II.

[162] Cf. *Tóp.* III 2, 117a16-18.

[163] Supongo, como es lo habitual, en toda esta frase la referencia a los «géneros» por paralelismo con *Tóp.* III 2, 117b33 ss. Por otra parte, una aplicación práctica de este tópico puede verse en *Pol.* VII 1, 1323b13 ss.

7.3. Gradaciones de antecedente y consecuente

⟨Ocurre lo mismo⟩ cuando una cosa se sigue de otra —pero no ésta de aquélla—, puesto que el uso del consecuente está contenido en el otro término. Por su parte, la consecuencia puede ser o simultánea o posterior o en potencia [164]. Al tener salud sigue simultáneamente el vivir, pero no esto a aquello; al aprender sigue con posterioridad el saber por ciencia; y al cometer un despojo sacrílego sigue potencialmente el robar, ya que, en efecto, el que comete tal despojo puede que lo haga por robar.

7.4. Gradaciones de magnitud

Lo que excede a lo que es mayor que algo es también mayor que ello, dado que necesariamente se excede a lo que es más pequeño [165]. También es mayor lo que produce un bien mayor, pues esto era ⟨lo que antes llamábamos⟩ [166] ser causa productora de lo mayor. E igualmente sucede con aquello cuya causa productora es mayor. Porque si la salud es más digna de preferencia que el placer y es además un bien mayor, entonces la salud es mayor que el placer [167].

[164] Hasta donde yo conozco, no se ha advertido hasta ahora la incongruencia que contiene el orden de las líns. 28-29-30 de nuestro texto. En su estado actual, la oración causal *enypárchei gàr* («puesto que el uso... etc.») modifica a *hépetai dè... dynámei* («la consecuencia puede ser... etc.»), lo que es obviamente falso. A la inversa, todo el mundo está de acuerdo en que dicha oración causal se refiere a *hótan tóde... toútō mē̄* («cuando una cosa se sigue... etc.»), puesto que declara la razón por la que el antecedente es «mayor» que el consecuente; a saber: porque lo contiene. Por mi parte, al variar el orden (=28-30-29) sigo una hipótesis muy sencilla: pienso, en efecto, en la alteración de una línea por *homoiotéleuton (hépetai... hépetai dè... hépetai dè háma)*. Sobre el uso tópico de la *consecuencia*, cf. *Tóp.* III 2, 117a5-16.

[165] Mantengo la lectura de Ross, *meíoni*, en vez del enigmático *meízonas* de los códices, que casi todos los editores respetan. La corrección se basa sólo en el sentido común. Pero tiene también a su favor el paralelismo con *Tóp.* 118b3-4 (vid. KASSEL, *Text*, 126).

[166] En 63b15-16. O sea, el fin.

[167] Lo que Aristóteles formula aquí, mediante la reducción cuantitativa, es la decibilidad en la relación de los agentes y los fines. Cf. *Tóp.* III 1, 116b26-36, donde el argumento se expresa más claramente: «entre una causa productora y un

1364a Asimismo, lo que es preferible por sí es mayor que lo que no lo es por sí; por ejemplo, la fuerza es un mayor ⟨objeto de preferencia⟩ que la salud, pues esta última no es por sí, cosa que es, en cambio, la primera, en lo cual, ⟨según vimos,⟩ [168] residía el bien. También lo que constituye un fin ⟨es mayor⟩ que lo que no, dado que esto ⟨es preferido⟩por causa de otra cosa, mientras que aquello lo es por causa de sí mismo: se hace gimnasia, por ejemplo, a fin de tener bien dispuesto el cuerpo [169]. E igualmente lo que necesita menos de otro u otras cosas, pues es más autosuficiente; además de que implica menos necesidades aquello que requiere de menos cosas y más fáciles. Y ⟨lo mismo sucede⟩ cuando una cosa o no existe o no cabe que llegue a ser sin algo determinado, mientras que otra cosa sí, ya que [170] es más autosuficiente lo que no necesita de otro, de modo que aparece como un mayor bien.

7.5. *Gradaciones de principio y causa*

Por la misma razón, ⟨es mayor⟩ lo que es principio que lo que no es principio y lo que es causa que lo que no es causa; porque sin causa ni principio es imposible existir o llegar a ser [171]. Y de dos principios, es mayor lo que procede de un principio mayor; igual que de dos causas,

fin ⟨se decide⟩ por la proporción *(análogon);* o sea, siempre que un fin exceda a otro en mayor medida que éste a su causa productora». Vid. también, sobre la idea de proporcionalidad *Cat.* 6, 5b16 ss.

[168] En 62a22 y 63b 14. El argumento es el mismo que en *Tóp.* III 1, 116a29, pero no así el ejemplo, que se refiere (como *Ret.* unas líneas más abajo) a la salud en relación con la gimnasia. La preferencia de la fuerza sobre la salud es, en el contexto de este tópico, algo enigmática y choca con el texto citado de *Tóp.* (116b19 ss.). Lo que sucede, a mi juicio, es que Aristóteles ejemplifica aquí con demasiada concisión: probablemente piensa que la fuerza contiene a la salud y que por ello es *relativamente* más preferible en sí.

[169] Cf. los textos señalados en la nota anterior: respectivamente *Tóp.* III 1, 116b22-24 (argumento) y 116a30-31 (ejemplo).

[170] Suplo el *dè,* secluido por Ross, por el *gár* de Herm. Barbarus, existente en *Ma* y aceptado ahora también por Kassel. La superioridad de la «autosuficiencia» se basa en su condición de fin (cf. *Pol.* I 1253a1: *autárkeia télos kaì béltiston).*

[171] Sobre las distribuciones conceptuales de 'principio' y 'causa', consúltese especialmente *Met.* V 1 y 2. Por comparación con estos capítulos se ve claro que

es mayor lo que se origina de una causa mayor. Y a la inversa, de dos principios, el principio de lo mayor es también mayor, así como, de dos causas, la causa de lo mayor es también mayor [172]. De lo dicho resulta, pues, evidente que una cosa puede aparecer mayor de dos maneras. Si una cosa es principio y otra no, parecerá, en efecto, que ⟨la primera⟩ es mayor; y lo mismo, si una cosa no es principio y la otra sí, pero el fin es mayor y no el principio. Así, por ejemplo, Leodamante dijo acusando a Calístrato que el que aconseja comete más injusticia que el que realiza la acción, ya que ésta no se habría ejecutado si no fuera por quien la aconsejó. Pero a su vez, acusando a Cabrias, dijo que el ejecutor ⟨era más culpable⟩ que el inductor, dado que el crimen no habría llegado a producirse si no hubiera habido quien lo realizara, puesto que se aconseja precisamente con ese fin: para que se ejecuten actos [173].

'principio' tiene aquí el significado popular de «fuente», «comienzo» u «origen», a cuya importancia como tópico de la invención apuntan también otros varios pasajes de Aristóteles: *Pol.* V 3, 1303b29; *Ét. Nic.* I 7, 1098b6; *Ref. sof.* 34, 183b 22, etc. El valor de este uso para la hermenéutica de la *Retórica* debe destacarse. En los textos recién citados el tópico aparece, en efecto, bajo la forma de un aforismo, que —como señala Dirlmeier en su comentario a la *Ét. Nic.* (Darmstadt, 1956, pág. 281)— procede de la transformación, en el sentido de un refrán, del verso de Hes., *Trab.* 40. Aristóteles utiliza, pues, aquí 'principio' con una significación *dóxica,* que no supone sino la utilización de una de las *opiniones generalmente admitidas* en la forma de un *lugar lógico* que sirve de base a argumentos dialécticos. Lo mismo queda también ilustrado en *Ret. a Alej.* 3.

[172] Cf. *Tóp.* III 1, 116b1-4; 3, 118a29-34, y 5, 119a17-19.

[173] El ejemplo es confuso desde el punto de vista histórico y no puede descartarse, como concluye Cope, I, 128, n. 1, que se trate de un error de Aristóteles. Leodamante actuó, en efecto, como acusador de Cabrias, después de la victoria de éste en Naxos en el año 376 (cf. Demóst., *Contra Lept.* §§ 501-02). En cambio, en el juicio por el intento de rendición de Oropo, que realizó Cabrias por instigación de Calístrato (y que debe ser la materia del ejemplo de Aristóteles), la acusación contra Cabrias estuvo a cargo de Filóstrato (cf. otra vez Demóst., *Contra Mid.* § 535). Estos datos no llevan, de todos modos, muy lejos, ya que, en primer lugar, Aristóteles puede estar refiriéndose a dos juicios diferentes (lo que no hace improbable el uso de *pálin);* y, en segundo lugar, nada impide que, en el asunto de Oropo, Leodamante actuase como acusador de Calístrato.

7.6. *Otras gradaciones: diversos criterios*

Lo más raro ⟨es también mayor⟩ que lo abundante, como lo es, por ejemplo, el oro que el hierro, aún siendo más inútil; pues su posesión constituye un mayor ⟨bien⟩, por ser de más dificultad[174]. (De otro modo, sin embargo, lo abundante ⟨es mayor⟩ que lo raro, a saber, cuando su uso es superior; porque «muchas veces» excede a «pocas veces», de donde se ha dicho aquello de «lo mejor es el agua...»[175].)

Asimismo, hablando en general, lo más difícil ⟨es mayor⟩ que lo más fácil, pues es más raro. Mientras que, bajo otro aspecto, lo más fácil ⟨es mayor⟩ que lo más difícil, porque es conforme a lo que queremos.

Lo mismo ⟨debe decirse de⟩ aquello cuyo contrario es mayor o cuya privación es también mayor. Igualmente ⟨es mayor⟩ la virtud que la falta de virtud y el vicio que la carencia de vicio, pues los unos son fines y los otros no. Y ⟨las virtudes y vicios⟩ de los que se siguen obras más bellas o más vergonzosas son también mayores; como mayores son las obras de las que se siguen mayores vicios y virtudes[176], puesto que, tal como son las causas y los principios, así son los efectos, y tal como son los efectos, así son también las causas y los principios.

Asimismo, ⟨son mayores⟩ aquellas cosas cuya superioridad es preferible o más bella[177]; por ejemplo: ver con exactitud es
1364b preferible a oler (puesto que la vista ⟨es objeto de mayor preferencia⟩ que el olfato), y un mayor amor a los amigos es más bello que un mayor afán de riqueza (de modo que el amor a los amigos ⟨es preferible⟩ al afán de riqueza)[178]. Inversamente,

[174] Un tópico semejante se lee en *Tóp.* III 2, 117b28.

[175] Se trata de un verso de Pínd., *Ol.* I 1, que también cita Plat., *Eutid.* 304b.

[176] La lectura de Ross que sigue una corrección de Bonitz *(aretè mè kakías kaì kakía mè aretês)* es aquí absurda y únicamente puede sostenerse sobre un prejuicio moralista. La totalidad de los editores leen, con los códices y Γ, *aretè mè aretês kaì kakía mè kakías,* lo que muestra bien a las claras la independencia del uso lógico de la retórica respecto de la moral. Todo el párrafo, por otra parte, parece hacerse eco de Plat., *Rep.* I 351-3.

[177] Argumento análogo en *Tóp.* III 3, 118b4-7.

[178] Restituyo *mâllon,* que sólo Ross secluye (de acuerdo con Γ) entre los editores, y añado el paréntesis de la última frase. La dificultad del texto es doble: 1) dicha última frase parece introducir un elemento nuevo —cualitativo— no contenido expresamente en el tópico; además, 2) *kállion* es ya de suyo comparativo («más bello»), por lo que el *mâllon* o bien debe suprimirse, o bien, como proponen Vahlen, Spengel y Cope, ha de regir *philétairon* («el amor a los amigos»). Me temo que, para resolver estas dificultades, no basta con mostrar —como hace Grimaldi siguiendo a Waitz— que el uso de *mâllon* con comparativo es posible; por el contrario, lo que hay aquí es, me parece, una deficiente interpretación del tópico por parte de los estudiosos. En efecto: con el añadido de *mâllon* sobre la simple comparación, lo que Aristóteles quiere establecer es *el «exceso» o «superioridad» que denota el factor cuantitativo del argumento.* Este es el dato que hace fácilmente comprensible la sintaxis. Ahora bien, sobre esta base, la frase puesta por mí en paréntesis, y que en sí misma es ajena al enunciado del tópico, no constituye sino una conclusión dialéctica de él: si se aplica el tópico, se ve cuál es la razón por la que *comúnmente se admite* que el amor a los amigos es preferible al afán de riquezas.

el exceso de las cosas mejores es mejor y el de las cosas más bellas, más bello. Y lo mismo aquello cuyo deseo[179] es más bello o mejor, pues los mayores apetitos se dirigen a los objetos mayores; así como también los deseos que se refieren a las cosas más bellas o mejores son, por la misma razón, los mejores y más bellos. Igualmente ⟨los objetos⟩ de que tratan las ciencias más bellas y virtuosas constituyen también las materias de conocimiento más bellas y virtuosas, pues así como es la ciencia, así es la verdad. Cada ⟨ciencia⟩, en efecto, domina sobre lo que le es propio; y, por tal razón, las ciencias que se ocupan de los objetos más bellos y nobles guardan ⟨con ellos⟩ analogía[180].

Por su parte, lo que juzgarían o han juzgado como un bien mayor quienes son sensatos —sean todos, o muchos, o la gran mayoría, o los de más autoridad—, eso necesariamente ha de ser así, bien sea en absoluto, o bien de conformidad con la sensatez con que hayan emitido su juicio[181]. Y esto es, desde luego,

[179] *Epithymía,* o sea, el deseo que nace de los apetitos, opuesto a *boúlēsis* o deseo intencional, que se basa en una elección *(proaíresis).* Véanse estas distribuciones más exactamente, *infra,* en 69a3-24. Asimismo, en *De An.* II 3, 414b2 ss.

[180] Una aplicación de este tópico se lee en *Tóp.* I 1, 11b-a21. Sobre la clasificación y jerarquía de los saberes, los dos pasajes fundamentales son, como es conocido, *Met.* I 1-2 y *Ét. Nic.* VI, *passim.*

[181] Cf. *Tóp.* III 1, 116a14-22. Sobre la sensatez *(phrónēsis),* en cuanto que es delimitada por la conducta y opiniones del hombre sensato *(phrónimos),* consúltese

común a todo lo demás, puesto que el «qué», el «cuánto» y el «cuál» son de acuerdo a como pueden afirmarlos la ciencia y la sensatez; pero nosotros lo hemos afirmado respecto del bien, ya que definimos el bien como lo que elegiría todo aquél que fuese sensato [182].

Es, por lo tanto, evidente que también es mayor lo que la sensatez aconseja más. E igualmente lo que es propio de los mejores, bien sea en absoluto o bien en cuanto que mejores, como ocurre, por ejemplo, con la valentía respecto de la fuerza [183]. Y también lo que eligen los mejores, sea de nuevo en absoluto o en cuanto que mejores. Por ejemplo: sufrir injusticia es más que cometerla, puesto que ello es lo que escogería el más justo [184]. Así como también ⟨es mayor⟩ lo placentero que lo que no lo es, dado que todos los seres persiguen el placer y apetecen el goce por sí mismo y éstos son los criterios con los que hemos definido el bien y la finalidad [185]. Por su parte, es más placentero el goce que molesta menos y dura más. Y también lo más bello que lo menos bello, pues, a decir verdad, lo bello es ⟨sinónimo de⟩ lo placentero o de lo que es preferible por sí mismo [186]. Constituyen igualmente bienes mayores aquellas cosas de

---

Ét. Nic. VI 5. Finalmente, «lo que juzgan todos o la mayoría o los sensatos» es lo que fundamenta el concepto aristotélico de 'opinión plausible': vid. *Tóp.* I 1, 104a8-9, y *supra,* n. 58.

[182] *Supra,* 63b12-15, donde *phrónēsis,* la 'sensatez', aparece sustituido por *noûs* (vid. n. 130). Por otra parte, el recurso a la sensatez, junto a la ciencia, en la determinación del «qué», «cuánto» y «cuál» —es decir de las tres primeras categorías (entidad, cantidad, y cualidad) citadas en *Cat.* 4— es exclusivamente característico de la *Ret.* y muestra muy bien tanto el paralelismo entre la filosofía teórica y práctica de Aristóteles, como la función de *órganon* lógico que la retórica cumple en esta última. Cf. *Introd.,* epígr. 10.

[183] Porque la valentía es una virtud del alma, mientras que la fuerza lo es sólo del cuerpo: *supra,* 60b19 ss.

[184] Se trata del conocido tópico socrático, ya mencionado en *Critón* y exhaustivamente discutido en *Gorgias* (cf., por ejemplo, 470c, 473b y, sobre todo, 474c). Isócrates se hace eco también del tópico en *Panaten.* §§ 117-118.

[185] *Supra,* 62b5-9 y n. 136.

[186] Esta doble aceptación de lo *bello* se repite, *infra,* en I 9, 66a32-34, como soporte de la retórica epidíctica.

las que más querrían los hombres ser causa, bien para sí mismos o para sus amigos; y, en cambio, mayores males aquéllas de las que menos querrían ser causa.

7.7. *Criterios de duración, de relaciones gramaticales, de preferencias y de participación*

Las cosas que duran más ⟨son mayores⟩ que las que duran menos y las que son más seguras que las que lo son menos. El uso de las primeras excede, en efecto, en tiempo; y el de las segundas, en deseo, pues es cuando deseamos tales cosas cuando más pertinente es el uso de lo que tenemos seguro [187].

También de [188] las *correlaciones de términos* y de *flexiones gramaticales semejantes* [189] se siguen otros resultados. Por ejem-

---

[187] El mismo tópico aparece en *Tóp.* III 1, 116a13-14, cuyo fundamento razona aquí Aristóteles.

[188] Leo *ek* con los códices y Γ, en lugar del *hèn* que propone Ross, siguiendo una corrección innecesaria de Richards. (Igualmente gratuita es la conjetura de Kayser, *hèn ek,* que ahora ha sido adoptada por Kassel.)

[189] *Sýstoicha, hómòiai ptṓseis.* El sentido de estos términos y del argumento mismo se halla explicitado en *Tóp.* II 9, 114a26-b5, y, específicamente para las *hómoioi ptṓseis,* en *Ret.* II, 23-97a20-23. «Correlaciones de términos» se dan, por ejemplo, entre *cosas justas, justo* y *justicia,* o entre *actos de valor, valiente* y *valentía.* Por su parte, las «flexiones gramaticales» son las desinencias o morfemas en general, de modo que son «semejantes» en casos como *justamente, valientemente, saludablemente.* El tópico aristotélico se entiende bien por referencia a los *sýstoicha.* Así: «si la *justicia* es una de las cosas dignas de elogio, entonces también lo es *el justo* y *lo justo* y *justamente*» *(Tóp.* 114b3-4). En cambio, el argumento resulta más complicado cuando se refiere a las *hómoiai ptōseis.* Lo que Aristóteles quiere decir es, 1.°) que las «flexiones gramaticales» pueden ser interpretadas como casos particulares de *sýstoicha (Tóp.* 114a36-37), de modo que, por ejemplo, *el justo, para el justo* y *justamente (díkaios-díkaiōi-dikaíôs)* son términos correlativos de 'justo'; y , 2.°) que en ese caso, supuesta una comparación entre términos, la superioridad manifiesta es una cualquiera de las flexiones gramaticales remite a una superioridad *correlativa* en el término matriz. Así, si actuar «con valor» es preferible a actuar «con moderación», *«con* miedo» o *«con* cobardía», entonces ello es cierto en todos los *sýstoicha* y, por lo tanto, el *valor* es preferible a la *moderación,* el *miedo* o la *cobardía.* La importancia de las «flexiones gramaticales» para el análisis de los nombres, y de las «correlaciones de términos» para la silogística, las razona Aristóteles, respectivamente, en *De Inter.* 2, 161b1, y *Anal. Post.* I 15, 79b6 ss. (Pueden consultarse las largas notas de Waitz a estos pasajes.) Pero, en el caso de la retórica, como también se ve en texto citado en *Ret.* II 23, o en el comentario

plo: si el término «con valentía» resulta más bello y más objeto de preferencia que «con moderación», entonces es que el valor es preferible a la moderación y el ser valiente al ser moderado.

Asimismo, lo que todos eligen ⟨es mayor⟩ que lo que no es elegido por todos. Igual que lo que elige la mayoría frente a lo
1365a que elige la minoría, pues ⟨ya dijimos que⟩ lo bueno era aquello a lo que aspiran todos, de suerte que será mayor ⟨lo que desean⟩ los más. Así como también lo que ⟨eligen⟩ los litigantes, o los enemigos, o los que juzgan sobre una cuestión, o aquéllos a quienes éstos juzgan, porque, en un caso, cabe decir que hay una afirmación unánime y, en el otro, que lo afirman quienes tienen la autoridad de hacerlo y son competentes en la materia [190].

Algunas veces es mayor aquello en lo que todos participan, ya que constituiría una deshonra no participar en ello. Pero otras veces ⟨lo es, en cambio, aquello de lo que no participa⟩ nadie o muy poca gente, pues es más raro [191]. También lo que es más digno de elogio, porque es más bello. Y de la misma manera, lo que ⟨produce⟩mayores honores, puesto que el honor equivale al reconocimiento del mérito. ⟨Es asimismo mayor⟩ lo que ⟨se castiga⟩ con mayores penas. Y también lo que es mayor que lo que parece o se reconoce como grande.

7.8. *Gradaciones según criterios formales*

Por otra parte, las cosas se muestran mayores cuando se las descompone en partes, dado que entonces parecen ser superiores [192]. Y de ahí lo que dice el poeta sobre que Meleagro fue persuadido a acudir al combate ⟨cuando se le enumeró⟩:

de Cic., *Tóp.* IV 12 *(si compascuus ager est, ius est compascere),* el tópico de las flexiones tiene una validez únicamente plausible y presupone, además, una referencia a la «acción» o a la «praxis» que no está contenida en el análisis del término.

[190] Se trata una vez más de la aplicación del tópico del consenso, a que me he referido en las nn. 58 y 181, con la especificación añadida de que, en casos particulares, tal criterio debe verificarse a la luz de los que son «competentes» en la materia. En *Ét. Nic.* I 5, 1095a1-2, esta restricción se constituye en norma de los argumentos plausibles (desde 1094b20) y, en general, está relacionada con la evolución del pensamiento aristotélico sobre la *téchnē.*

[191] Tópico ya razonado, *supra,* en 64a24 ss.

[192] Es éste un tópico clásico de la retórica antigua del que Aristóteles vuelve

cuántos males sobrevienen a los hombres cuya ciudad es tomada:
las gentes mueren, el fuego asola la ciudad,
y otros se llevan a los niños... [193].

⟨El mismo resultado produce la operación de⟩ componer y acumular, como hace Epicarmo, y por la misma razón que el análisis (porque la síntesis manifiesta mucho la superioridad y además da la impresión de ser principio y causa de grandes cosas) [194].

Y puesto que lo más difícil y lo más raro es mayor, también las ocasiones, las edades, los lugares, los tiempos y las facultades harán grandes las cosas. Pues, en efecto: depende de que ⟨la acción⟩ sobrepase las facultades, la edad, lo que es propio de hombres semejantes, y de que sea de tal naturaleza o acontezca en tal lugar o en tal tiempo, para que tenga la magnitud de los hechos bellos, buenos y justos o de sus contrarios [195]. De donde ⟨procede⟩ el epigrama que se dedica al vencedor de los juegos olímpicos:

a ocuparse en II 24, 01a37, como uno de los lugares comunes de los entimemas aparentes. En este caso, sin embargo, la fuerza del tópico no reside en el criterio lógico de la «división» *(diaírēsis),* sino en las consecuencias afectivo-pasionales que produce. Así, Quint., *Inst. Orat.* VIII 3, 67: «*Sine dubio enim qui dicit expugnatam esse civitatem complectitur omnia quaecumque talis fortuna recepit; sed in affectus minus penetrat brevis hic velut nuntius...*».

[193] Hom., *Il.* IX 592-94.

[194] Nuevamente se trata de un tópico clásico —el *climax* o *gradatio* de las tradiciones— que asimismo se funda en los efectos psicológicos que produce. Quint., *Inst. Orat.*, IX 3, 54, lo define diciendo: «*gradatio, quae dicitur* κλῖμαξ .... *est autem ipsa quoque adiectionis: repetit enim quae dicta sunt et, priusquam ad aliud descendat, in prioribus resistit*». Otras muchas definiciones en Lausberg, §§ 623-24. Epicarmo es citado aquí por Aristóteles, lo mismo que en *De gen. anim.* I 18, 724a28, como autor de célebres gradaciones retóricas; pero el testimonio más completo es el de Ateneo, *Deipnosophistai* II 36c-d: «tras del sacrificio hubo una fiesta y de la fiesta se pasó a la bebida; de la bebida, a la discusión; de la discusión, a los insultos... etc.».

[195] Una ejemplificación del uso retórico de estos tópicos puede verse en *Ét. Nic.* VIII 13, 1163a12-16. La 'ocasión' *(kairós)* denota la superioridad o exceso que presta a una acción cualquiera el haber sido hecha *en el momento propicio.* Sobre este tópico en particular, cf. *Tóp.* I 15, 107a5-12, y III 2, 117a25 ss., así como *Ét. Nic.* I 6, 1096a26 («el *bien* se dice de tantas maneras como el ser, pues... en la categoría de tiempo se dice *ocasión*»).

Antes, soportando sobre mis hombros un duro yugo,
llevaba pescado de Argos a Tegea [196].

E Ifícrates se ensalzaba a sí mismo diciendo a partir de qué orígenes había llegado tan alto [197]. Igualmente lo que procede de uno mismo ⟨es mayor⟩ que lo que se adquiere, pues es más difícil. De donde también dice el poeta:

Yo soy mi propio maestro [198].

Y la parte más grande de lo grande, como cuando Pericles dijo, en la oración fúnebre, que sacar de la ciudad a la juventud era como si se arrebatase del año la primavera [199]. También lo que es más útil en las situaciones de mayor necesidad, como, por ejemplo, en la vejez y en las enfermedades. Y, de dos cosas, la que se acerca más a la finalidad. Como igualmente lo que es para uno mismo que lo que es en absoluto [200]. Y lo que es posible

[196] Simónides, *frag.* 110 (Diehl). El verso es citado de nuevo, *infra,* en 9, 67b17.

[197] Con toda probabilidad se refiere al general ateniense (ca. 415-354) que luchó contra Epaminondas. La frase de Ifícrates se reproduce más exactamente, *infra,* en 9, 67b18. Según Plutarco, *Apopht.* 187b, se la dirigió a un tal Harmodio, descendiente del célebre tiranicida, que le había reprochado su bajo origen.

[198] Hom. *Od.* XXII 347.

[199] El ejemplo y la atribución se repiten en III 10, 11a1-4, si bien la frase no aparece en el texto de la oración fúnebre de Pericles trasmitida por Tucídides. Cope, I, 145-6, sugiere un error en Aristóteles y cita el parlamento de Gelón, que se halla en Heród., *Hist.* VII 162. Spengel, 127, encuentra un paralelismo más plausible en el discurso funerario atribuido a Demóstenes *(Epitaph.* § 24). Y todavía puede leerse una frase semejante en Euríp., *Suplic.* 447-9. Se trata, pues, de una imagen bastante popular, que bien podría estar recogida en alguna de las versiones apócrifas de la oración de Pericles, ya que, como razona Tovar, n. 91, los discursos de este último «no se conservaron escritos de modo auténtico».

[200] El texto es dudoso. Ross y Kassel leen, como yo mismo, *toû haplôs* (Isingr.), interpretando que *toû* introduce el 2.° término de la comparación *(chrésima).* Pero los códices son disconformes *(kaì:* ΘΠΑ, Spengel, Römer, Tovar; *é:* A^1, Dufour; *om.* Γ), de modo que la traducción podría muy bien ser: «y lo que ⟨es más útil⟩ para alguien y/o en absoluto». Esto tiene a su favor tanto la tesis general de la precedencia de lo absoluto sobre lo relativo, como también el paralelismo con *Tóp.* III 1, 116b8: «lo bueno en absoluto es preferible *(hairôteron)* a lo bueno para alguien» (cf. las consideraciones proclives a esta interpretación en Spengel, 128-9, Cope, I 146-7 y Grimaldi, 173-4). No obstante, la lectura de Ross,

que lo imposible, pues lo primero ⟨sirve⟩ para alguien y lo segundo no. Y también lo que atañe a la finalidad de la vida [201], ya que las cosas que más se refieren al fin son ellas mismas más fines.

7.9. *Criterios de verdad y utilidad*

Asimismo ⟨es mayor⟩ lo que es conforme 1365b
a la verdad que lo que es conforme a la opinión [202]. Lo que es conforme a la opinión se define como aquello que no se elegiría si hubiera de quedar oculto. Y por eso podría parecer que es preferible recibir un beneficio en vez de hacerlo. Lo primero se elegiría, en efecto, aunque quedase oculto; en cambio, no parece que se escogería hacer un beneficio, si hubiera de quedar oculto. También ⟨son mayores⟩ todas aquellas cosas que se quiere ser más bien que parecer, pues ⟨se acercan⟩ más a la verdad [203]; y por eso se dice que la justicia es ⟨un bien⟩ pequeño, ya que es preferible parecer ⟨justo⟩ a serlo, lo que ciertamente no ocurre con la salud.

Igualmente ⟨es mayor⟩ lo que es más útil a muchas cosas, como, por ejemplo, lo que lo es para la existencia, la buena vida, el placer y las bellas acciones [204]. Por tal razón, la riqueza y la salud parecen ser los ⟨bienes⟩ más grandes, puesto que contie-

que yo mantengo, no está falta de sólidas justificaciones. A lo que se refiere aquí Aristóteles no es tanto a lo *preferible* cuanto a lo *útil* (o, mejor dicho, a lo que es preferible en la óptica de lo más útil, de lo *chrésimon):* no se trata, pues, del bien considerado *teóricamente,* sino del bien que aparece en la esfera de la *filosofía práctica,* en cuanto que él puede ponerse como un argumento de persuasión dentro de la oratoria deliberativa. Ahora bien, en este contexto el bien particular es más persuasivo que el bien en absoluto. Y esto es precisamente lo que se lee, *infra,* en 15, 75b19: «nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él». Vid. sobre esta problemática, *infra,* n. 190 al L. II.

[201] Cf. para éste y el anterior argumento, *Tóp.* III 1, 116b26 y 23, respectivamente.

[202] Cf. *Tóp* III 3, 118b20-22. El fundamento del tópico es que lo conforme a la verdad es lo real o el ser *(Met.* II 1, 993b30-31).

[203] Es una consecuencia del tópico anterior; pero en sí mismo reproduce una tesis socrático-platónica: cf. *Apol.* 21c y *Gorg.* 527b. El ejemplo que sigue está razonado en *Tóp.* III 2, 117a21-23.

[204] Cf. para éste y los dos siguientes argumentos, *Tóp.* III 3, 118b27-30; 2, 117a23-24, y 5, 119a22, respectivamente.

nen todos estos otros. Y también lo que es menos molesto y está acompañado de placer; muchas cosas son, en efecto, más que una, y, así, resulta superior un bien [205] que simultáneamente es placer y ausencia de pesar. Como asimismo, de dos cosas la que añadida ⟨a una tercera⟩ hace mayor al todo. Y lo que no cabe ocultar que existe frente a lo que pasa desapercibido, ya que lo primero está más cerca de la verdad; por eso, ser rico parecerá siempre un bien mayor que aparentarlo. E igualmente lo que es muy apreciado, ya sea ⟨⟨por ser⟩⟩ único, ya sea que esté acompañado de otras cosas; razón por la cual no es el mismo castigo privar de un ojo a un tuerto que al que tiene dos, pues al primero se le priva de lo que apreciaba más [206].

Con esto, pues, quedan sobre poco más o menos enumeradas las premisas de las que conviene obtener las pruebas por persuasión en lo que se refiere a aconsejar y disuadir.

8. LAS FORMAS DE GOBIERNO

8.1. Importancia para la oratoria deliberativa del conocimiento de las formas de gobierno

De todo lo que hace posible persuadir y aconsejar bien, lo mejor y más importante es conocer todas las formas de gobierno y distinguir sus caracteres [207], sus usos legales y lo que es conveniente a cada una de ellas. Porque lo que persuade a todos sin excepción es la conveniencia y, por su parte, es conveniente aquello que salvaguarda la ciudad [208]. Ahora bien, además de

[205] Leo *hyperéchei* (A^1, Γ) *agathón* (codd. et Γ), en lugar de *hypárchei [agathón]* (Ross). La seclusión ni es seguida por ninguno de los editores ni puede comprenderse qué ventajas aporta. Por otro lado traduzco por «simultáneamente» la correlación coordinativa *kaì... kaí.*

[206] La misma imágen se repite, *infra,* en III, 10, 11a4-6. Cf. también DEMÓST., *Timócr.* §§ 140-1.

[207] Mantengo la lectura de Ross, *éthé,* (sicut A); en lugar de *éthē,* (ΘΠ y Γ), que adoptan Spengel, Cope y Tovar. Favorece esta lectura, toda la argumentación de 66a8-16, con el expreso paralelismo *éthē tôn politeiôn* de 66a12 (vid., no obstante, n. 214).

[208] Con este encuadramiento político de «lo conveniente» *(symphéron)* concluye

esto, la soberanía es la explicitación de la autoridad y se distingue según las diversas formas de gobierno: cuantas son, en efecto, las formas de gobierno, tantas son también las formas de

el estudio de la *oratoria deliberativa,* la cual halla, en efecto, su aplicación más importante en el ámbito del consejo o de la disuasión *públicos:* cf. I 1, 54b23-30. Por un lado, esto es conforme con una tesis de Aristóteles que se confirma y amplía progresivamente a lo largo de su obra; a saber: la de la subordinación de las reflexiones sobre la praxis al marco del saber político: vid. *Ét. Nic.* I 2 y VIII 9, esp. 1160a10-30. Pero, por otro lado, si se comparan las argumentaciones que aquí se elaboran con sus paralelas de *Pol.* III-V, se descubre una diferencia de tratamiento, que Gohlke (págs. 76 y 89) ha razonado, convincentemente, en el sentido de mostrar que *Ret.* I 8, presenta un estado antiguo, a medias conformado por rasgos populares y platónicos. Si a esto se añade que una referencia de *Ret.* II 18, 1391b18-21, vincula la introducción del *êthos* (como materia de la prueba persuasiva) a esta fundamentación política de la deliberación, entonces con ello podemos recuperar una de las líneas centrales de la evolución de la *Retórica* de Aristóteles. La elaboración de la retórica de enunciados propios debe estar relacionada, efectivamente, con exigencias específicas del análisis ético y político, para el que la heterogeneidad de carácter propia de los distintos auditorios posibles resulta un dato de primer orden con vistas a establecer un modelo influyente de deliberación. Es obvio que, para ello, es necesario ampliar el horizonte de la retórica, dando entrada al análisis de los *éthē* de los oyentes (y no sólo del orador) como materia o argumento de las pruebas persuasivas. Ahora bien, que Aristóteles ha pensado en principio esta ampliación en términos de la filosofía político-moral platónica, lo muestran sin posible duda las explicaciones de este capítulo I 8. En él, como en PLAT., *Rep.* VIII 544d y 549e, el *êthos* constituye una realidad intermedia, que modela la naturaleza del alma de conformidad con las formas de gobierno o constituciones *(politeíai)* de la ciudad. El *êthos* del auditorio queda así decidido por la constitución política. Y lo mismo el 'talante' del orador, puesto que la virtud consiste en la posesión *(ktēma)* de un *êthos* que se atiene a la ley y a la constitución buenas. Es muy probable que en esta época no hubiera pensado todavía Aristóteles en introducir las pasiones, dado que éstas están por completo ausentes de *Ret.* II 18 *(infra,* n. 210 al L. II) y dado, sobre todo, que tal introducción supone el uso de un modelo explicativo de orden psicológico, aquí ignorado, pero que será el que Aristóteles aplique a su nuevo análisis de los *éthē* en II 12-17: véase a este respecto nuestra nota 169 al L. II. En ese caso, pues, entre la retórica de los lugares (de orden puramente lógico) y el pleno dominio de la retórica de enunciados (para la que son fundamentales las consideraciones psicológicas), tendríamos que situar un momento de transición, caracterizado por la apertura de la retórica a los *éthē* en sentido platónico —pero con exclusión aún de las *páthe* y, en general, de cualesquiera elementos afectivos—, cuyas huellas pueden rastrearse en varios lugares: nuestros actuales I 8 y II 18 (91b7-20), así como I 9, 66a23-32. Lo fundamental, de todos

soberanía [209]. Las formas de gobierno son cuatro: democracia, oligarquía, aristocracia y monarquía. Y, de este modo, la autoridad y su ejecución puede residir o en una parte o en la totalidad de ⟨los ciudadanos⟩ [210].

Democracia es la forma de gobierno en la que las magistraturas se reparten por sorteo. Oligarquía, aquélla en la que ⟨se otorgan⟩ según el censo. Aristocracia, en la que ⟨se atribuyen⟩ de conformidad con la educación (y llamo educación a la que está establecida por la ley [211], pues los que permanecen en todo fieles a los usos legales son los que gobiernan en la aristocracia; y, como necesariamente aparecen éstos como los mejores, por eso recibe esta forma de gobierno dicho nombre). Por último,
1366a monarquía, como también indica su nombre, es ⟨la forma de gobierno⟩ en la que uno solo es señor de todos. Y, por lo demás, de entre ⟨las monarquías⟩, la que ⟨ejerce el poder⟩ con alguna reglamentación constituye un reino; y la que ⟨lo ejerce⟩ sin límites, una tiranía.

modos, es que con ello se verifica el paso de un modelo de retórica basado en el análisis y clasificación de los discursos a otro modelo *en que la retórica es concebida ya como órganon de la filosofía práctica.*

[209] Cf. *Pol.* IV 3, 1289b27-1290a13. El juego «soberanía»/«autoridad» traduce un concepto que en la filosofía política aristotélica es común a ambos términos *(hē kyría... toû kyrioû).*

[210] Sobre esta cuádruple división y los inmediatos criterios que la organizan, cf. *Ét. Nic.* VIII 10, 1160a31-1160b21, y *Pol.* IV 1-11. La división misma es de carácter popular y se halla igualmente en Plat., *Rep.* VIII 543a576b.

[211] Es decir, no la educación que se desarrolla en el ámbito privado o familiar, sino la que tiene por objeto el conocimiento e interiorización de los «usos legales» *(tà nómina).* Esta educación es tan importante —razona *Pol.* VIII 1, 1337a11-13— que debe ser «unitaria e idéntica para todos» y de «responsabilidad pública y no privada». La correlación entre aristocracia, *paideía* y supremacía de la ley constituye un tema platónico, que se desarrolla simultáneamente en la filosofía y la oratoria: compárese, por ejemplo, lo que se lee en *Pol.* III 10, 1286a7-1287b8 con Isócr., *Antid.* §§ 79-83, y Dem., *Contra Aristog.* § 15 ss.

8.2. Finalidad de las formas de gobierno y relaciones con la deliberación

No conviene ignorar el fin de cada una de estas formas de gobierno, ya que se elige en relación con el fin [212]. Ahora bien, el fin de la democracia es la libertad; el de la oligarquía, la riqueza; el de la aristocracia, la educación y las leyes; y el de la tiranía, la defensa ⟨de la ciudad⟩ [213]. Resulta evidente, por lo tanto, que es con relación al fin de cada una de estas ⟨formas de gobierno⟩ por lo que se deben distinguir sus hábitos [214] y sus usos legales y lo que le conviene a cada una; pues se elige tomando esto por referencia. Y puesto que las pruebas por persuasión proceden, no sólo del discurso epidíctico, sino también del talante personal (ya que otorgamos nuestra confianza según la impresión que nos causa el orador, es decir, según que parezca bueno o bien dispuesto [215] o ambas cosas), será muy conveniente que dominemos el talante propio de cada de las formas de gobierno, dado que dicho talante ha de ser forzosamente el elemento de mayor per-

[212] Cf. *supra,* 60b4 y n. 98, así como *Ét. Nic.* III 7, 1115b23: *horízetai gàr hékaston tôi télei.*

[213] Compárese con *Pol.* IV 6, 1294a8-30, donde, en vez de fines *(téloi),* se habla de definiciones *(hóroi).* La caracterización es análoga para todas las formas de gobierno, excepto para la aristocracia, que es definida por la *aretḗ* o virtud (cf. igualmente, *Pol.* III 7, 1283b21). Falta, en cambio, aquí la mención correspondiente al fin de la monarquía, lo que parece apuntar a la existencia de una laguna. Aunque tampoco puede descartarse —como Tovar sugiere entre interrogantes— que Aristóteles callase sobre este punto en vista de las tensas relaciones entre Atenas y la monarquía macedónica.

[214] Leo *éthē* con los códices. La corrección de Bywater, *ḗthē,* que sigue Ross, se basa en los paralelismos que he señalado, *supra,* en n. 207. Es evidente, sin embargo, que tales paralelismos no se rompen porque Aristóteles haya escrito aquí *hábitos,* en vez de *caracteres,* de modo que la lectura de Ross debe tomarse como un ejemplo de hiperhomogeneización.

[215] Es decir, *bueno,* como persona, o *bien dispuesto,* como orador, hacia la causa o el modo de ser de quien le escucha. *Eúnous* es el adjetivo correspondiente a la *eúnoia* o benevolencia: cf. *infra,* III 14, 15a35 y b25. Por lo demás, la mención en este punto de la oratoria epidíctica se justifica en que es en la transformación de los temas del elogio donde Aristóteles sitúa, en efecto, la génesis de la «persuasión por el talante»: véase la inmediata n. 217.

suasión [216] para los ⟨ciudadanos⟩ de cada una de ellas. Y esto se conocerá por los mismos medios. Pues el talante se hace manifiesto por las intenciones; y las intenciones se refieren al fin.

Así, pues, a qué ⟨objetivos⟩, futuros o actuales, han de tender los que aconsejan, a partir de qué enunciados deben elaborar sus pruebas por persuasión respecto de lo conveniente y, además, cómo y por qué medios podemos obtener conocimiento de los caracteres y usos legales de las distintas formas de gobierno, ha quedado aquí tratado en la medida que era oportuno a la ocasión presente; porque de todo ello se ha discutido con mayor exactitud en la *Política*.

9. LA ORATORIA EPIDÍCTICA: OBJETO Y MÉTODOS

9.1. *Objeto del género epidíctico y premisas*

Después de lo dicho, hablemos de la virtud y el vicio y de lo bello y lo vergonzoso, pues éstos son los objetivos ⟨que persigue⟩ el que elogia y el que censura. Y sucederá, que, al mismo tiempo que tratemos de estas ⟨materias⟩, se harán evidentes también las ⟨razones⟩ por las que puede comprenderse cuál es nuestro talante; que era ⟨, como dijimos,⟩ la segunda prueba por persuasión. A partir de tales ⟨razones⟩, en efecto, nos será posible, a nosotros mismos y a cualquier otro, presentarnos como dignos de crédito en virtud [217]. Y como muchas veces ocurre que, con o sin broma, elogiamos lo mismo a un hombre o a un dios que a un ser inanimado o a cualquier animal que se presente [218], de este mismo modo y a partir de estas mismas premisas será preciso que elaboremos nuestros enunciados. Hablemos, pues, en consecuencia, de todo esto, a título de ejemplo.

9.2. *Definiciones y partes de la virtud*

Es bello lo que, siendo preferible por sí mismo, resulta digno de elogio; o lo que, siendo bueno, resulta placentero en cuanto que es bueno [219]. Y si esto es lo bello, entonces la virtud es necesariamente bella, puesto que, siendo un bien, es digna de elogio. Por su parte, la virtud es, por lo

---

[216] Cf., *supra*, n. 34.

[217] Sobre la oratoria epidíctica, objeto de este único capítulo, cf. *Introd.*, págs. 100 ss. La dependencia de la retórica respecto de la ética en el análisis aristotélico del elogio, así como la continuidad de temas platónicos en dicho análisis, están perfectamente detallados en BUCHHEIT, *Untersuchungen zur Theorie des Génos epideitikón von Gorgias bis Platon*, Múnich, 1960, págs. 108-138, y KRAUS, *Neue Studien zur arist. Rhetorik, insb. über das Génos epideiktikón*, Halle, 1907, *passim*. En su forma actual, el capítulo parece ser resultado de un acoplamiento de materiales probablemente muy antiguos a las exigencias resultantes de la introducción de los *ḗthē* como elementos de la prueba persuasiva. La reelaboración es en particular clara en todo este párrafo introductorio (líns. 23-32), que presupone el programa de I 2 (*êthos* como 2.ª prueba: 56a5-14), así como en 67b37-68a9, que podría ser un añadido: vid. *infra*, n. 240. La intersección de temas sigue aquí, en todo caso, un modelo muy simple: los mismos argumentos que tradicionalmente corresponden al elogio son susceptibles de utilizarse como modos de expresar el talente personal del orador, quien así persuade de su bondad mediante un elogio implícito de sí mismo. Esta subordinación de la oratoria epidíctica a una de las formas generales de la persuasión, realizada fundamentalmente en beneficio de la oratoria deliberativa, constituye uno de los signos más firmes de la evolución del pensamiento retórico de Aristóteles. Sobre la compleja problemática que plantea el 'talante', véase, de todos modos, *infra*, n. 169 al L. II.

[218] Los ejemplos de esta literatura encomiástico-burlesca son numerosos. COPE, I, 159, cita un elogio a los ratones y otro a los abejorros, compuestos por el sofista Polícrates a principios del s. IV, a los que se refiere ISÓCR., *Helena* § 12. En la literatura posterior el ejemplo más célebre es el *Elogio de la mosca* de Luciano.

[219] Las dos definiciones del texto reproducen más de cerca los planteamientos de PLAT., *Gorg.* 474c-75d, que los correspondientes de *Ét. Eud.* VIII 3, 1248b16-25, y *Ét. Nic.* IV 1, 1120a23-24. En el caso de *Ét. Eud.*, la belleza se define aún en relación con el elogio (lo que falta en *Ét. Nic.)*, pero, en cambio, lo bello y lo bueno difieren «no sólo nominalmente, sino en sí mismo». En cuanto a *Ét. Nic.*, el elogio se refiere en exclusividad a la virtud, con lo que el plateamiento de *Ret.* se invierte por completo: la virtud no es bella por ser digna de elogio, sino que es digna de elogio en tanto en cuanto es virtud, de modo que «es por ésta por lo que los hombres realizan hechos bellos» (I 12, 1101b31-33). En uno y otro caso falta, por lo demás, la referencia al placer (de lo bueno) que, sin embargo, es un elemento predominante en la argumentación del *Gorgias* y de la *Retórica*. Todos estos datos parecen situarnos ante un modelo de reflexión moral, que no presupone

que parece, la facultad de producir y conservar los bienes y, también, la facultad de procurar muchos y grandes servicios de todas clases y en todos los casos [220].

aún la existencia de nuestras actuales *Éticas* y que debería situarse, más bien, en el período académico de Aristóteles (vid. también la nota siguiente).

[220] Esta concepción de la «virtud» *(aretḗ)* resulta chocante en el contexto de la obra ética de Aristóteles. Ante todo, como se señala desde Spengel, no hay trazos de ella en el análisis de *Ét. Nic.* II 5-6, que más bien la contradice, puesto que 1106a5 afirma que «las virtudes no son pasiones ni facultades *(dynámeis)*, sino «modos de ser» *(héxeis)*. Y, a la inversa, tampoco ella contiene ninguna referencia a la clásica doctrina del «término medio», doctrina que, en realidad, es incompatible con una definición de virtud como capacidad de *producir* y *conservar* bienes. La tesis de Cope, I 159-60, según la cual hay que ver aquí la diferencia entre «la retórica popular y la ética científica», y asimismo las consideraciones de Grimaldi, 194-5, sobre la posibilidad de conciliar *dýnamis* y *héxis*, no sirven ciertamente para mucho, puesto que ni una ni otras tocan el núcleo del problema, a saber: la discrepancia entre una concepción *sociológica* (productiva) y otra *psicológica* de la virtud. En cambio, el desarrollo del capítulo nos ofrece algunas valiosas informaciones que permiten formular hipótesis diacrónicas sólidas. Por una parte, la definición de virtud que da aquí Aristóteles se refiere también a la capacidad de «acarrear bienes» y ser «de utilidad para los otros» (66b3), en unos términos que reproducen sin duda, la polémica antisofista del *Gorgias* de Platón (cf. en particular 474b ss). Por otra parte, de las virtudes que inmediatamente cita el capítulo, tres de ellas (justicia, valentía y moderación) se definen asimismo por el *criterio platónico* de la obediencia a la ley, lo que permite establecer —como ha advertido Viano, *art. cit.*, 402-3— una relación segura entre este capítulo y el libro V de *Ét. Nic.* *(=Ét. Eud.* IV), en el que, en efecto, Aristóteles «lleva a cabo el paso de la virtud como parte de la justicia y conformidad con la ley, a la concepción de virtud como término medio». Y por otra parte, en fin, el concepto de «virtud productora» *(poietikḗ aretḗ)* aparece igualmente en *Ret.* I 6, 62b4 (en el marco de un capítulo verosímilmente antiguo: *supra*, nn. 129, 136 y 154), y sirve de base también, sin modificaciones, a la doctrina del elogio de *Ét. Eud.* II 1, 1219b9-16 y *Ét. Nic.* I 12, 1101b13-15. Todos estos datos son fundamentales. La consideración de que la sustancia del elogio reside en la producción de obras benéficas es un tema típicamente sofístico, que también se halla en Isócrates, para quien, aunque el elogio se fundamenta en la virtud, ésta es definida, en todo caso, por la «nobleza de la descendencia» y por la «abundancia de las obras» *(Nicocles,* II §§ 57-59). Es probable que sea éste el horizonte de problemas que discute Aristóteles, al oponer una noción de «virtud productora» corregida por el criterio platónico de conformidad con la ley, puesto que es de tal punto de vista, en cuanto que vincula virtud y justicia, del que se hace eco el cambio de actitud razonado en *Ét. Nic.* V *(=Ét. Eud.* IV). Y, por lo demás, éste parece ser también el tema del diálogo juvenil *Sobre la Justicia,*

Las partes de la virtud son la *justicia,* la *valentía,* la *moderación,* la *magnificencia,* la *magnanimidad,* la *liberalidad,* [la *calma*], la *sensatez* y la *sabiduría* [221]. Ahora bien, es forzoso que las virtudes más grandes sean también las más útiles para los demás, dado que la virtud es la facultad de procurar servicios. Y por eso, a los hombres que más se honra es a los justos y a los valientes, pues, en efecto, la virtud de los unos es útil a los demás en la guerra y, la de los otros, tanto en la guerra como en la paz. A lo que sigue la liberalidad, ya que ⟨los que practican esta virtud⟩ son desprendidos y no rivalizan por el dinero, que es lo que más desean todos. Por su parte, la justicia es la virtud por la que cada uno tiene lo suyo y conforme a la ley [222]; 1366b

en el que, según ha descrito convincentemente P. Moraux, se hallarían privilegiadas las tres virtudes de la justicia, la valentía y la moderación que forman el cuerpo de la *República* platónica (cf. *À la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue «Sur la justice»,* Lovaina-París, 1957, págs. 109-116). De tales datos, puede concluirse, así pues: 1) que el concepto de virtud que elabora este capítulo presenta la primitiva concepción aristotélica del período académico; 2) que tal concepción debe ser considerada como el núcleo de la polémica antiisocrática en torno al significado del elogio; 3) que, aun cuando el análisis de la virtud evoluciona hacia un modelo de explicación psicológica, en cambio, el contexto sociológico de la doctrina del elogio, en cuanto que se relaciona con la producción de obras buenas y éstas con la práctica de virtudes, permanece sin variaciones ni enmiendas a lo largo de toda la obra de Aristóteles.

[221] Compárese con la división 1 5, 60b20-24, donde ésta de aquí aparece en parte interpolada (cf. *supra*, n. 104). Es muy probable que el *praótēs* del texto («la calma»), que Ross secluye con A^1, pero que mantienen los otros editores con A Θ Π y Γ, sea también una interpolación (acaso para homogeneizar con II 2), puesto que el capítulo no se refiere después a esta virtud. Por lo demás, en *Ét. Nic.* se encuentran igualmente definiciones de todas estas virtudes, aunque con múltiples variantes de análisis. Los pasajes principales son: para *valentía, moderación, liberalidad, magnanimidad, manificencia,* y *calma:* 1107a28-1108a6 y 1115a4-1126b9; para *justicia:* 1129a1-1138b13; y para *sensatez* y *sabiduría:* 1139b14-1145a11 (sistematización de Grimaldi, 196).

[222] Tanto esta definición de la 'justicia' como las siguientes de la 'valentía' y la 'moderación se basan en el criterio platónico referido en n. 220 (cf., entre muchos textos, *Crit.* 50d ss., *Gorg.* 480d, *Rep.* 443e). En lo que se refiere al análisis del elogio, Platón mismo ha evolucionado respecto de este criterio. Si en *Rep.* VIII, la conformidad a la ley se refiere a la *ley común,* ésta tiende a ser interpretada, en IX, dentro de un esquema de correspondencia con las partes y funciones del

mientras que, en la injusticia, se posee lo ajeno y no conforme a la ley. La valentía ⟨es la virtud⟩ por la que se ponen en práctica bellas acciones en los peligros, tal como lo manda la ley y como ⟨lo hacen⟩ los que están dispuestos a ponerse al servicio de la ley; cobardía es lo contrario. La moderación es la virtud por la que se procede en los placeres del cuerpo según la ley manda; desenfreno es lo contrario. La liberalidad es ⟨la virtud⟩ de hacer beneficios sirviéndose del dinero; mezquindad, lo contrario. La magnanimidad es la virtud de otorgar grandes beneficios y la magnificiencia, la de comportarse a lo grande en toda suerte de dispendios; la pequeñez de espíritu y la cicatería son sus contrarios. La sensatez es la virtud propia de la inteligencia por la que se adquiere la facultad de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y de los males, de los que ya se ha hablado en relación con la felicidad [223].

9.3. *Actos dignos de elogio y lugares comunes para su tratamiento*

La virtud y el vicio considerados universalmente, así como sus partes, quedan, pues, tratados de un modo suficiente para la actual ocasión. En cuanto a lo que resta, no es difícil de comprender, puesto que es claro que forzosamente será bello lo que produce virtud (ya que ⟨tiende⟩ a ella), así como lo que procede de la virtud; y, por otra parte, que tales cosas constituyen los signos [224] y las obras de la virtud. Mas, como los signos y cuantas cosas se presentan como obras y afecciones [225] de la virtud son bellas, resulta necesario que también lo sean todas las que son obras de la valentía o signos suyos o acciones realizadas valerosamente; asimismo, las cosas justas y las obras hechas con justicia (aunque no sus afecciones, pues ésta es la única virtud en la que no siempre es bello lo que se hace con justicia, sino que es más vergonzoso ser castigado justa que injustamente); y, de igual manera, las demás virtudes. También son bellas todas las cosas cuyo premio es el honor, y todas las que procuran más honor que dinero [226]. E, igualmente, todas las que, estando entre las que son dignas de preferirse, se hacen no por causa de uno mismo [227]; las que son buenas en absoluto [228]; las que se realizan por la patria con olvido de uno mismo; las que son buenas por naturaleza; y las que son buenas, aunque no lo sean para uno mismo, 1367a
pues estas últimas se llevan a cabo en provecho propio. Asimismo ⟨son bellas⟩ todas las que de suyo corresponden más a después de la muerte que al período de la vida, ya que las que ⟨se hacen⟩ mientras se está vivo, ⟨se hacen⟩ más por causa de uno mismo.

Y también cuantas obras ⟨se realizan⟩ en beneficio de los demás, pues ⟨en ellas se da⟩ menos el provecho propio; cuantas constituyen éxitos relacionados con otros y no con uno mismo; ⟨⟨los éxitos⟩⟩ que se consiguen para nuestros benefactores, pues esto es de justicia; los actos de beneficencia, porque no ⟨se hacen⟩

alma. Ahora bien, la analogía de la sociedad con el alma humana forma ya, en *Leyes,* el núcleo tanto de la fundamentación de la ley, como consecuentemente, de la doctrina del elogio *(Ley.* 800b-802b; 829b-e; 958c-960c). No es improbable, por tanto, que sea en la prolongación de este punto de vista donde haya que situar la evolución aristotélica hacia una concepción psicológica de la virtud (véase, *infra,* n. 256).

[223] Cf. I 5, 1362b18-20.

[224] *Sēmeîa,* en el sentido definido en 2, 57b1 (cf. n. 59), puesto que lo que guarda una relación intrínsaca con la virtud, ha de guardarla también con la belleza, de modo que, en este sentido, sirve igualmente de base al elogio.

[225] «Afecciones» traduce aquí *páthē*, como contrario de «obras» *(érga).* O sea, no se refiere a las pasiones, sino a las consecuencias pasivas de la práctica de las virtudes. Como ha advertido inteligentemente Cope, I, 165-6, la fuerza del argumento reside aquí en la aplicación del tópico de los *ptṓseis* y *sýstoicha (supra,* 64b34-36 y n. 181).

[226] Cf. *Ét. Nic.* IV 3, 1123b18, donde el honor es considerado «el mayor de los bienes exteriores». En *Ét. Nic.* I 5, 1095a22 el honor se analiza como «la finalidad de la vida política».

[227] El tópico se halla ampliamente desarrollado —en el contexto del «amor a uno mismo» *(phileîn heautón)*— en *Ét. Nic.* IX 8, *passim.* Por otra parte, la preferencia por lo que conviene a los otros, en vez de lo que conviene a uno mismo, decide la cuestión del «buen gobierno» *(orthḕ politeía)* en *Pol.* III 7.

[228] La procedencia de lo absoluto sobre lo relativo es una tesis común de Aristóteles *(v. gr.,* Tóp. III 1, 116a21 y b8; *Ref. sof.* 5, 166b22; *Mag. Mor.* I 1, etc.). Véase, no obstante, las restricciones que he señalado en la n. 200 y las que se expondrán en la n. 190 al L. II.

para uno mismo [229]; y los actos que son contrarios a los que causan vergüenzan, ya que lo que causa vergüenza, lo mismo en el decir que en el hacer y pensar, es lo vergonzoso. Y por eso, cuando Alceo dijo:

Quiero decir algo, pero me lo impide
la vergüenza,

cantó Safo:

Si tuvieras el deseo de cosas buenas y bellas
y no te revolviera tu lengua a decir algo malo,
la vergüenza no te dominaría los ojos,
sino que hablarías de lo que es justo [230].

También ⟨son bellas⟩ las cosas por las que se contiende sin temor, pues en lo que toca a los bienes relativos a la fama ése es el estado de ánimo que se experimenta. Asimismo son más bellas las virtudes y obras de quienes son por naturaleza más virtuosos, como por ejemplo, las del hombre que las de la mujer. E igualmente las que son más provechosas para los demás que para nosotros mismos, razón por la cual son bellos lo justo y la justicia. Lo mismo ⟨se ha de decir de⟩ vengarse de los enemigos y no admitir con ellos componendas, porque lo justo es corresponder con el mismo pago y lo justo es bello, además de que es propio de la valentía no quedar por debajo. La victoria y la fama ⟨se cuentan⟩ también entre las cosas bellas, ya que, aun en los casos en que no producen ningún fruto, son dignas de elegirse y testimonian una superioridad de virtud. Como, asimismo, las cosas memorables —y más cuanto más lo sean—, las que sobreviven a la muerte de uno, las que generan fama, las que son fuera de lo común y las que pertenecen a uno en exclusividad son más bellas por cuanto son más merecedoras de

---

[229] Véase la argumentación de *Ét. Nic.* VIII 3, 1163a1 ss.

[230] *Fr.* 137 (Voigt). Todo el texto es de Safo y ni siquiera es seguro que sea Alceo el intelocutor (cf. Tovar, n. 98; los principales testimonios están en Cope, I, 168).

un buen recuerdo. Bellas son también las posesiones improductivas, por ser más propias del hombre libre. Y lo que es específico de cada país, así como lo que en cada pueblo constituye un signo de elogio; por ejemplo: entre los lacedemonios es bello llevar el pelo largo, porque es signo de ser hombre libre [231], dado que, en efecto, no es fácil hacer ningún trabajo servil si se tiene el pelo largo. Y lo mismo el no ocuparse en ningún arte manual [232], pues lo propio de un hombre libre es no vivir para otro.

9.4. *Otros lugares comunes sobre temas que interesan al elogio y la censura*

Por otra parte, para el elogio y la censura son pertinentes también ⟨lugares comunes⟩ cercanos a los que les son propios, como si fueran iguales a ellos —presentando, por ejemplo, al precavido como frío y calculador, al simple como honesto o al insensible como pacífico— y además ⟨aprovecharse⟩ en cada caso de estas semejanzas siempre en el sentido de lo mejor [233]. Así, ⟨hay que presentar⟩ al que es iracundo y furioso como franco, al arrogante como magnificiente y digno, y a cuantos 1367b
muestran algún tipo de exceso como si poseyeran las correspondientes virtudes —por ejemplo, al osado como valeroso y al manirroto como liberal—, pues esto es, en definitiva, lo que le parecerá a la mayoría de la gente y, al mismo tiempo, ⟨permitirá obtener⟩ un paralogismo a partir de la causa [234]. Porque,

---

[231] Cf. Jenof., *Rep. Lac.* XI 3, que atribuye esta costumbre a Licurgo.

[232] Cf. La argumentación de *Pol.* VIII 2, *passim.* Igualmente, *Ét. Eud.* I 4, 1215a25 ss.

[233] Procedimiento clásico de la retórica epidíctica, atribuido a Aristóteles, pero cuyo primer testimonio se encuentra en Isócr., *Nicocles* II § 34, y aún parece remontarse a Gorgias y Calicles (vid. Plebe, *Breve storia della retorica antica,* Milán, 1969, págs. 30 ss.). Quint., *Inst. Orat.* III 7, 24-25, lo llama *derivatio verborum* y lo explica diciendo: *Maxime favet index qui sibi dicentem assentiri putant. Idem (Aristoteles) praecipit illud..., quia sit quaedam virtutis ac vitiis vicinitas, utendum proxima derivatione verborum, ut pro temerario fortem,* etc. En el mismo sentido, Cic., *Orat.* XXIII 81. La eficacia del procedimiento se basa en la fuerza persuasiva de la manifestación del talante *(êthos).* Lo que Aristóteles ha sido efectivamente el primero en razonar.

[234] Vid. sobre la naturaleza de los argumentos paralogísticos, *infra,* II 24 (esp. 01b10-14 y n. 401).

en efecto, si uno está dispuesto a afrontar un peligro sin ser necesario, mucho más parecerá estarlo allí donde se trate de algo bello; e, igualmente, si es derrochador con el primero que llega, lo será también con los amigos; pues el hacer bien a todos es ‹lo que constituye› el exceso [234bis] de virtud.

Hay que examinar también ante quiénes ‹se pronuncia› el elogio, ya que, como decía Sócrates, no es difícil elogiar a los atenienses delante de atenienses [235]. Conviene, pues, decir en cada sitio lo que en él goza de estima, como si ello fuera lo pertinente: por ejemplo, ‹si se está› entre escitas, o entre espartanos, o en compañía de filósofos. Y, en general, eso que goza de estima hay que referirlo a lo bello, dado que, sin duda, se lo creerá cercano ‹a la belleza›. Así como cuanto esté de acuerdo con lo que corresponde al caso, como, por ejemplo, si ‹las acciones› son dignas de los antepasados y de los hechos anteriores; porque hace feliz no sólo lo que es bello, sino también lo que supone un aumento de honor. Y, lo mismo, si de lo que se trata va en contra de lo que corresponde, pero en el sentido de algo mejor y más bello, como, por ejemplo, si uno es moderado en la buena suerte y magnánimo en la desventura; o si al llegar a una posición mayor, se hace mejor y más transigente. A esto se refería el dicho de Ifícrates:

De dónde he partido y a qué he llegado...

Y también el del vencedor olímpico:

Antes soportando sobre mis hombros un duro... [236].

Y el de Simónides:

Aunque tuvo padre, esposo, y hermanos tiranos... [237].

[234bis] 'Exceso' denota aquí el plus al que se refiere el argumento de la cantidad: *supra,* 63b7-11.

[235] Compárese, *infra,* III 14, 15b30-33, y PLAT., *Menéx.* 235d. La fuerza del argumento se basa, como en la *derivatio verborum,* en la persuasión por el talante, en este caso del auditorio. QUINT., *Inst. Orat.* III 7, 23: *Nam plurimum refert qui sint audientium mores, quae publice recepta persuasio.*

[236] Versos ya citados en I 7, respectivamente 65a27 y 25 (vid. nn. 196 y 197).

[237] *Fr.* 85 (DIEHL).

Ahora bien, como el elogio se hace de las acciones [238] y es propio del hombre virtuoso ‹actuar› de acuerdo con una intención, hay que esforzarse también, por otra parte, en mostrar que ‹el sujeto del elogio› ha actuado según una intención determinada, para lo cual es útil poner de manifiesto que ha actuado así ya muchas veces y que, por ello, los accidentes y las casualidades deben considerarse como contenidos en su intención. Y si se pregonan muchos casos semejantes, parecerá, en efecto, que son signo de virtud y de intencionalidad [239].

9.5. Definiciones en torno al elogio y relación de la oratoria epidíctica con la deliberativa

El elogio [240] es un discurso que pone ante los ojos la grandeza de una virtud. Conviene, por lo tanto, presentar las acciones como propias de tal virtud. A su vez, el encomio se refiere a las obras (si bien, para la persuasión, sirven también las circunstancias que las rodean, como, por ejemplo, la nobleza y la educación, ya que es efectivamente probable que sean buenos los hijos de buenos padres o que se comporten de una determinada manera los que han sido criados así). Y, por eso, hacemos el encomio de quienes han realizado ‹alguna

[238] Cf. *Ét. Nic.* I 12, 1101b15: «elogiamos... por las acciones y las obras *(dià tàs práxeis kaì tà érga)*».

[239] Aplicación del tópico de la 'repetición' *(supra,* 64a27-28) y de la 'acumulación' (65a16-19 y n. 194).

[240] En las ediciones anteriores a VICTORIO (1548), todo este párrafo (65a27-68a9) vuelve a repetirse de modo literal en III 16, 16b29 ss., donde ahora, desde Römer, se admite la existencia de una laguna. Los editores están de acuerdo (salvo Kassel, que secluye el pasaje íntegro) en aceptar como correcta esta localización del párrafo, puesto que es materialmente coherente con el resto del capítulo, si bien desde el punto de vista del desarrollo de la argumentación supone una transición brusca. A tenor de esto último, SPENGEL, 144 ss., sugiere la posibilidad de que estas líneas se refieran al contenido de II 19, donde Aristóteles habla, en efecto, de lo común a los tres géneros oratorios. Pero de lo que allí se trata es de los lugares que forman la *topica maior,* lo cual no se ajusta del todo a la materia razonada aquí (distinción del elogio y el encomio, forma del argumento epidíctico, etc.). Lo más plausible es referir las perplejidades que produce este pasaje a la existencia de redacciones diversificadas en la estructura de este capítulo a que me he referido en la n. 217. Véase también n. 340 al L. III; y, para la interpretación del pasaje, *Introd.,* págs. 101-102.

acción⟩. Las obras, por su parte, son signos de los modos de ser; por lo que incluso podríamos elogiar al que ninguna ha hecho, si estuviéramos persuadidos de que es capaz ⟨de hacerlas⟩. En fin, la bendición y la felicitación son iguales la una y la otra, pero no iguales a las anteriores, sino que, así como la felicidad implica la virtud, así también la felicitación implica ⟨el elogio y el encomio⟩ [241].

Por lo demás, el elogio y la deliberación son de una especie común, porque, si a lo que se preceptúa cuando se dan consejos
1368a se le cambia la expresión, eso mismo resulta un encomio [242]. Y como ciertamente sabemos lo que debemos hacer y cómo debemos ser, basta con que, para dejar esto establecido como un precepto, se le cambie la forma y dé vuelta a la expresión, por ejemplo⟨diciendo⟩: «conviene no sentirse orgulloso por lo que a la fortuna se debe, sino por lo que uno hace». Dicho esto así, equivale ciertamente a un precepto, mientras que será un elogio ⟨si se dice⟩: «él no se siente orgulloso por lo que debe a la fortuna, sino por lo que él mismo hace» [243]. De manera que cuando se quiere elogiar, hay que ver qué cabría establecer como un precepto; y cuando se quiere establecer un precepto, hay que

[241] La distinción entre elogio, encomio (o panegírico) y felicitación-bendición se halla igualmente en *Ét. Eud.* II 1, 1219b8, 16, y *Ét. Nic.* I 2, 1101b31-34, aunque los criterios usados en estas dos obras difieren entre sí. En *Ét. Eud.*, el 'encomio' es la narración de una obra en particular *(kath' hékaston);* el 'elogio', la de una distinción en general *(kathólou);* y la 'felicitación', la del cumplimiento de un fin. En *Ét. Nic.*, en cambio, sobre la común base de que «elogiamos.... por las acciones y las obras», el 'elogio' se remite específicamente a la virtud de las acciones; el 'encomio', a las obras; y la 'bendición' y 'felicitación', a una forma más alta de alabanza, que implica el elogio y el encomio y que se reserva «a los dioses y a los más divinos de los hombres». Como se ve, pues, respecto de estas descripciones, la de *Ret.* sigue con exactitud el planteamiento más simple de *Ét. Nic.* Las diferencias entre elogio, encomio y felicitación-bendición se hallan ampliamente comentadas en ALEJ., *Perì Enkom.* (SPENGEL, *Rhet. Graec.*, III, 2-4).

[242] Cf. *supra,* n. 217. De la 'expresión' *(léxis)* y de sus 'conversiones' se ocupa Aristóteles, en general, en III 12 y 17. QUINT., *Inst. Orat.* III 7, 28 analiza la 'conversión' como una forma de complementariedad: *totum autem habet* (la orat. epidíctica) *aliquid simile suasoriis; quia plerumque eadem illic suaderi hic laudari solent.*

[243] Alusión a un argumento de ISÓCR., *Evág.* § 45. Cf. también *Panat.* § 32.

ver qué es lo que se podría elogiar. La expresión será necesariamente contraria cuando lo que se intercambie sea una prohibición y una no prohibición.

9.6. La amplificación, recurso especial del elogio: sus lugares comunes

Finalmente, también es útil servirse de muchos procedimientos de amplificación [244], como, por ejemplo, si fue el único que lo hizo, o el primero, o con pocos, o el que tuvo más parte, pues todas estas ⟨circunstancias⟩ son bellas. A las que ⟨cabe añadir⟩ las que proceden del tiempo y la ocasión, en el caso de que ⟨se hayan

[244] Sobre la amplificación *(aúxēsis)* vid., BUCHHEIT, *op. cit.*, págs. 146 ss., así como O. SCHISSEL, «Aúxesis im 1. und 2. Buch der arist. Rhetorik», *Aus der Werkstatt des Hörsaals,* Insbruk, 1914, págs. 87-119, y V. R. KENNEDY, «Aúxesis: a concept of rhetorical amplification», *South. Speech Comm. Journ.* 38 (1971), 60-72. En su forma clásica, es decir, como medio de intensificar la importancia cualitativa de los hechos, la amplificación constituye uno de los recursos principales de la oratoria antigua (cf. LAUSBERG, § 259, y G. KENNEDY, *The Art of persuasion in Greece,* ed. cit., págs. 60-72), frente al cual Platón opone su crítica de la retórica como «arte ilusorio» *(Fedr.* 216 ss.). En cuanto a Aristóteles, unas veces admite, como en I 9 y III 17, el uso cualitativo de la amplificación, si bien sólo en la retórica epidíctica; otras veces, como en II 19, 93a17-18, la califica de «hablar baldío»; y otras veces como en I 14, 75a9-14, la considera como una de las «especies comunes» a los tres géneros, apropiada en particular al elogio, pero igualmente pertinente en la oratoria deliberativa y judicial. Todas estas doctrinas pueden resultar chocantes, pero, en realidad, conforman un curso evolutivo —no contradictorio— que, en este caso, puede seguirse con bastante certidumbre. Que, en principio, Aristóteles ha organizado la retórica de los lugares mediante la especialización de modelos de prueba adecuados a cada uno de los tres géneros oratorios, lo demuestra el que, tanto en este cap. 9 (vid. *infra.*, 68a26-30 y n. 249) como en III 17, 17b31-18a5, la *amplificación* aparece al lado del *entimema* y del *ejemplo,* presidiendo cada uno de ellos —en total contraste con el programa de I 2— un género particular. En las coordenadas de esta especialización por géneros, la amplificación es presentada como el recurso retórico propio del elogio, en un marco de entendimiento eminentemente *cualitativo* de la prueba. Sin embargo, dos hechos han modificado esta doctrina. El primero, que la amplificación puede ser también considerada desde un punto de vista *cuantitativo* y que tal uso permite entonces aplicarla a *todos* los géneros oratorios; este hecho aparece razonado en II 26, 3a17-23, y sobre él nos proporciona además un testimonio inestimable el *Anom. Techn.* —de fuerte influjo aristotélico— cuando define: *aúxēsis esti lógos meîzon poiôn phaínesthai tó prâgma* (SPENGEL, *Rhet. Graec.*, II, 393). En vista de esta ampliación del horizonte, es plausi-

producido⟩ contra lo que correspondería esperar. E igualmente, si consiguió muchas veces una misma cosa, ya que entonces parecerá ésta ser grande y no debida a la fortuna, sino lograda por uno mismo. Y si lo que le sirvió de acicate y le otorgó los honores fue inventado y dispuesto por su causa, así como si él fue el primero a quien se hizo el encomio, como a Hipóloco [245], y a quien se levantó una estatua en el ágora, como a Harmodio y Aristogitón [246]. De modo semejante ⟨se ha de proceder⟩ en los casos contrarios.

Cuando no se hallen motivos bastantes ⟨para el elogio⟩ en el sujeto por sí mismo, se deberán hacer comparaciones con los demás [247], como lo hacía Isócrates por su falta de costumbre en los pleitos. En ese caso, sin embargo, es conveniente hacer la comparación con gentes de fama, porque, si fuese mejor que los ⟨que se ponen como ejemplo de⟩ virtuosos, será amplificador

---

ble suponer que Aristóteles haya tratado de superar el uso sólo cualitativo de la *aúxēsis* sobre la base de integrarla en los argumentos de la cantidad, dentro del tópico del «más» y el «menos». Esta es la óptica, como hemos visto, que preside las consideraciones de I 7 en torno a la deliberación, así como, más en general, los capítulos de *Tóp.* III 1-4; y es también la óptica en que debía situarse el *Perì Megéthou,* núm. 85 del catálogo de Diógenes, si, como parece, versaba sobre la magnitud en sentido retórico (cf. P. Moraux, *Listes,* 102). Pero todavía un segundo hecho ha permitido al filósofo avanzar más en este mismo camino. Al hacer del entimema y del ejemplo, conforme a la revisión analítica de la *Retórica,* los dos únicos modelos de los razonamientos lógico-retóricos, la cantidad queda desvinculada de las pruebas demostrativas, comportándose como un tópico común a todos los enunciados. A partir de ahí, el lugar de la cantidad (o magnitud) pasa a formar parte de las «nociones absolutamente comunes» *(supra,* n. 80) de la *Topica maior,* que Aristóteles argumenta en II 19; y la amplificación retórica queda entonces, o bien integrada en el entimema (como se lee en I 26: vid n. 460 al L. II), o bien reducida a un resto, de mera aplicación al ámbito de la oratoria epidíctica.

[245] Personaje desconocido, aunque pudiera tratarse de Hipóloco, hijo de Belerofonte (Hom., *Il.* VI 119). Esta atribución es, sin embargo, muy improbable.

[246] Los famosos tiranicidas tuvieron una primera estatua en Atenas, obra de Antenor, que fue capturada como botín de guerra por los persas. Tras las guerras médicas, se les erigió una segunda estatua, obra de Critios y Nasiotas, de la que quedan varias copias romanas.

[247] Este es un recurso tipicamente isocrático, bien atestiguado en *Antid.* §§ 2-3 y 8-12, *Panat.* §§ 9-14 y 39, etc. La misma recomendación se halla en *Ret. a Alej.* 3.

y bello. De todos modos, la amplificación, entra con todo fundamento en el elogio, puesto que ⟨se cifra⟩ en una superioridad y la superioridad es una de las cosas bellas [248]. Y por eso, aun si no con gentes de fama, conviene hacer comparaciones con cualesquiera otros, dado que la superioridad, según parece, revela la virtud.

En general, además, entre las especies comunes a todos los discursos la amplificación es la más apropiada a los epidícticos (ya que éstos toman en consideración acciones sobre las que hay acuerdo unánime, de suerte que sólo falta rodearlas de grandeza y belleza). Los ejemplos, por su parte, lo son a los discursos deliberativos (puesto que es sobre la base del pasado como juzgamos el futuro). Y los entimemas, en fin, a los discursos judiciales (pues el suceso, por ser oscuro, requiere sobre todo causa y demostración) [249].

---

[248] La misma idea, referida al bien, aparece en *Pol.* III 7, 1282b30-83a8, y en *De gen anim.* 787a1: *tò gàr béltion en hyperochêi.*

[249] Esta distribución de la materia de la retórica se repite sin alteraciones en III 17, 17b31-18a5 (en el marco del análisis de la demostración como *parte del discurso);* y, de nuevo, aunque sustancialmente variada, en II 18, 92a4-7 (dentro del examen de los *lugares comunes a los tres géneros).* La comparación de estos párrafos permite reconstruir en el sentido señalado en la n. 244 la doctrina aristotélica de la amplificación. En 91b29-30 se lee, en efecto: «también es común a todos los discursos el lugar relativo a la magnitud *(megéthous),* dado que todos hacen uso de la amplificación *(aúxēsin)* ...» Esta frase presenta ya la situación en que la amplificación retórica ha sido absorbida por el entimema sobre la base del lugar común de la magnitud, de modo que, a partir de ahí, se concluye que «entre los lugares comunes, el de *amplificar* es el más apropiado a los discursos epidícticos; el de *remitir a los hechos,* a los judiciales (...); y el de lo *posible* y lo *futuro,* a los deliberativos». Así, pues, la primitiva organización de la retórica según tres procedimientos adecuados a cada género (amplificación, entimema y ejemplo) cede el paso a una estructura más compleja, según la cual, 1.°) la prueba lógica se centra en el entimema y el ejemplo (deducción-inducción); 2.°) la amplificación, interpretada como lugar de la magnitud, pasa a formar parte (junto al *factum* y al *possibile)* de la *Topica maior,* común a los tres géneros; y 3.°) los lugares de esta *Topica maior,* aun siendo comunes, se especializan como instrumentos de control lógico de cada uno de los géneros oratorios, de modo que esto permite mantener, aunque muy reducida en sus funciones, la vinculación entre la amplificación y la oratoria epidíctica.

Con esto, pues, queda referido a partir de qué premisas se forman poco más o menos todos los elogios y censuras, así como a qué elementos conviene atender para elogiar y censurar y de cuáles se derivan los encomios y los reproches. Porque, en efecto: conociendo estas nociones, también sus contrarios se hacen evidentes; pues la censura ⟨procede⟩ de tales contrarios.

10. EL GÉNERO JUDICIAL: LA INJUSTICIA Y SUS CAUSAS

10.1. *Materiales de la oratoria forense*

1368b Por lo que concierne a la acusación y a la defensa, consideraremos a continuación a partir de cuántas y cuáles premisas se deben hacer los silogismos [250]. Tres son los temas que hay que estudiar: primero, por cuáles y cuántas causas se comete injusticia; segundo, en qué estado

[250] Con el examen de la oratoria forense, que tiene lugar en los caps. 10-14 (si bien este último con características propias) Aristóteles introduce una modificación en el modelo de análisis, que, como señala Viano, *art. cit.*, pág. 411, «turba la simetría con los otros géneros». Ante todo, tal examen no versa ahora sobre los fines del género judicial, sino sobre los *motivos* y *disposiciones* de quienes cometen o padecen injusticia. Esto es estudiado además (caps. 10-12) dentro de un marco de *causalidad psicológica* que centra los factores de explicación en el análisis de los *caracteres* y *pasiones* (vicio, falta de dominio propio, cólera, etc.). E incluso el sometimiento a la ley como criterio de justicia es atemperado por otros criterios de carácter subjetivo (cap. 13), tales como la voluntariedad de los actos o la equidad. Todo esto deja bien a las claras que el tratamiento de la oratoria forense presupone ya la introducción de los *éthē* y las *páthē* y la reorganización de la retórica según el modelo analítico de los enunciados. Es, en efecto, en este marco donde hay que situar la apelación a los «silogismos», a que se refiere el texto, que ni procede de un «especial carácter lógico de esta parte de la retórica» (Cope, I, 188, citando a Schrader), ni puede ser analizado tampoco en total paralelismo con los otros géneros (Grimaldi, 226). En realidad, sólo cuando las pruebas se apoyan sobre «clases de enunciados persuasivos» (y no únicamente sobre *tópoi)* puede pensarse en una configuración analítico-silogística de la retórica. Ahora bien, esto es lo que hace posible por primera vez el recurso a la causalidad psicológica, que introduce la oratoria judicial, de manera que, con ello, se abre definitivamente el

se encuentran aquéllos ⟨que la cometen⟩; y, tercero, contra quiénes ⟨se comete⟩ y estando en qué disposición. Trataremos, pues, ordenadamente de estos temas, empezando por definir qué es cometer injusticia.

10.2. *Definición del acto injusto*

Entendamos por cometer injusticia el hacer daño voluntariamente contra la ley [251]. La ley se divide en particular y común. Llamo particular a la ley escrita por la que se gobierna cada ciudad; y común a las leyes no escritas sobre las que parece haber un acuerdo unánime en todos ⟨los pueblos⟩ [252]. Por su parte, son acciones voluntarias cuantas se hacen con conocimiento y sin estar forzado. Ciertamente, de las que son voluntarias [253] no todas se eligen de antemano; en cam-

campo de la retórica al entendimiento de las *písteis* como premisas del argumento (cf. 56a1-21, nn. 34-36; y 58a27-32, n. 70).

[251] Aristóteles parte una vez más de una definición dialéctica, como las ya comentadas, *supra*, en n. 100. La necesidad de que el daño sea voluntario para que haya injusticia se razona por extenso en *Ét. Nic.* V 7, 1135a16-18, y vuelve a aparecer también, *infra*, en el cap. 13, donde, sin embargo, la apelación a la ley se matiza por la práctica de la equidad (comp. 73b27-29 con 74a27-28).

[252] Sobre la distinción entre ley particular y común, cf. *Ét. Nic.* V 7 (= *Ét. Eud.* IV 7), donde la ley común es interpretada como *tò physikòn díkaion*. Cope, *Intr.*, 239-44, ofrece un detallado análisis de esta distinción clásica, del que se desprende la profunda influencia ejercida por la tragedia en su elaboración. Tal influencia es especialmente notable en lo que se refiere a las identificaciones entre ley particular = escrita/ común = no escrita, como lo testimonia también la propia *Ret.*, I 13, 73b6. Véase sobre esto W. von Leyden, «Aristóteles and the concept of Law», *Philosophy* 42 (1967), 1-19.

[253] Leo *hekóntes* con la generalidad de los códices y Γ. La conjetura de Richards, *eidótes* («con conocimiento»), que Ross sigue, no tiene ninguna base y sólo puede comprenderse por un fenómeno de hiperhomogeneización del texto. Pero, además, en este caso tiene también en su contra las distinciones paralelas de *Ét. Nic.* III 1, 1111a20, y 2, 1111b6-10, que reproducen la misma argumentación. Este paralelismo es importante. La diferencia entre los actos voluntarios *(hekoúsion)* y los actos intencionales *(proairetón)* da entrada, en *Ét. Nic.*, a la necesidad de la deliberación —un planteamiento que, por el contrario, está ausente en el análisis de la oratoria deliberativa—. A partir de aquí puede seguirse, pues, con bastante seguridad la confluencia de temas que caracteriza la eleboración madura de la filosofía práctica en Aristóteles. Cf. Aubenque, *La prudence...*, ed. cit., págs. 119-126.

bio, las que se eligen de antemano se hacen todas ellas con conocimiento, ya que nadie ignora lo que elige.

10.3. *Causas de la injusticia*

Pues bien, las causas por la que se elige de antemano hacer daño y obrar contra la ley son la maldad y la falta de dominio sobre uno mismo. Porque, en efecto: los que tienen uno o varios vicios, en aquello precisamente en que son viciosos, son también injustos. Así, por ejemplo, el mezquino ⟨lo es⟩ en el dinero; el licencioso, en los placeres del cuerpo; el blando, en la molicie; el cobarde, en los peligros (puesto que por temor abandona a sus compañeros de riesgo); y, lo mismo, el ambicioso por causa de los honores; el colérico por la ira; el afanoso de vencer, por la victoria; el vengativo, por la venganza; el insensato, por estar engañado sobre lo justo y lo injusto; y el desvergonzado, por desprecio de la opinión [254]. De modo semejante, en fin, ⟨actúan⟩ cada uno de los otros en lo que es la materia ⟨de sus vicios⟩.

Pero lo que se refiere a esto es claro, en parte por lo que dijimos acerca de las virtudes y, en parte, por lo que se dirá sobre las pasiones [255]. Queda, pues, por determinar por qué causas y en qué disposición se comete injusticia, así como contra quiénes.

Ahora bien, para ello debemos distinguir en primer lugar qué es lo que instiga y qué lo que se rehuye cuando se emprende el cometer una injusticia. Porque es evidente que el acusador debe escudriñar cuántas y cuáles tendencias se dan en el contrario, de ésas a cuyo impulso todos cometen injusticia contra los demás; mientras que, por su parte, ⟨lo que debe considerar⟩ el defensor es cuáles y cuántas de esas tendencias no se dan. Los

---

[254] Sobre la mayoría de estos vicios, y de sus consecuencias, razona con mayor extensión *Ét. Nic.* Véase, en general, III 9-12 y VIII 7. Sobre el «ambicioso» o «amigo de honores» *(philótimos)*, IV 4; y sobre el «colérico» *(oxýthymos)* y el «vengativo» *(pikrós)*, IV 5. Finalmente, sobre el «desvergonzado» *(anaíschyntos)*, III 6, 1115a12-14, donde el temor al descrédito *(adoxían)* es considerado, de un modo complementario a este pasaje de *Ret.*, como una virtud.

[255] Cf., respectivamente, I 9 y II 1-11.

hombres, ciertamente, actúan en todo lo que hacen, en parte sin ser ellos mismos la causa y, en parte, por causa de sí mismos [256]. Entre las ⟨acciones de⟩ que no son ellos mismos la causa, unas las hacen por azar y otras por necesidad; y entre estas que hacen por necesidad, algunas ⟨tienen lugar⟩ forzadamente y otras por naturaleza, de modo que todas las acciones que los hombres ponen en práctica sin ser ellos mismos la causa ⟨acontecen⟩ o por azar, o por naturaleza, o por fuerza. Por su parte, las que hacen por causa de sí mismos y de las que son ellos los autores, **1369a**

---

[256] La división que sigue sobre las modalidades de las acciones humanas es la más extensa de cuantas ha elaborado Aristóteles. Por comparación con las de *De Anim.* III 9, que se centra en las facultades del alma, y *Ét. Nic.* I 3, cuyo referente son los actos virtuosos, la de *Ret.* es la única que, 1.°) plantea las causas de la acción humana en general; 2.°) relaciona específicamente la causalidad psicológica con la determinación de lo justo y lo injusto; y 3.°) utiliza como criterio organizador la voluntariedad o involuntariedad de los actos (y no sólo su carácter racional o irracional). Estos datos son importantísimos, si bien, hasta donde yo sé, se ha reparado poco en ellos. En la n. 222 he señalado cómo el criterio de justicia evoluciona en Platón desde la conformidad con la ley hasta la analogía con las partes del alma. En *Ley.* 889c ss., el contexto de la argumentación es (entre otros tópicos) la posibilidad de que las leyes sean injustas. Para evitar esta aporía, Platón recurre al fundamento de «la naturaleza y la virtud del alma» (892a), por analogía con la cual ha de organizarse la sociedad justa, dotada de buenas leyes, así como la *paideía* política (896a ss.). Y la conclusión es que, sobre la base del orden o decreto general del universo, no hay más principio de acción que la *voluntad de cada uno,* según el *estado de su alma* (904b). Que Aristóteles ha elaborado su antropología madura en el marco y por prolongación de estas ideas, parece probarlo el que todavía en la citada clasificación de *Ét. Nic.* I 3 remite a «los tratados exotéricos, donde se estudian suficientemente algunos puntos sobre el alma» (1102a26), expresión ésta que, desde Burnet, se identifica, con todo derecho, a «los escritos de la época académica» *(The Ethics of Aristotle,* Londres, 1900, pág. 58). Ahora bien, si esto es así, entonces es claro que en la división y subsiguiente sistematización de este párrafo de *Ret.* se halla el *esquema general* de la evolución de Aristóteles; es decir, el punto en el que la causalidad psicológica, de conformidad con la última enseñanza de Platón, se hace cargo, como fundamento, de los análisis propios de la filosofía práctica, sobre los que han de construirse las argumentaciones éticas y políticas. Sobre la relación de Aristóteles con las doctrinas intracadémicas, cf. el libro, ya clásico, de H. J. KRÄMER, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wessen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, 1959, espec. págs. 552-71. Véanse además las consideraciones de la n. 325).

unas las hacen por hábito y otras por impulso, sean éstas por un impulso racional o irracional. El deseo voluntario es un apetito racional de bien [257] (pues nadie quiere algo sino cuando cree que es bueno); en cambio, la ira o el deseo pasional son impulsos irracionales. De modo, en fin, que todas las acciones que los hombres ponen en práctica necesario es que las hagan por estas siete causas: por *azar*, por *naturaleza*, por *fuerza*, por *hábito*, por *cálculo racional*, por *apetito irascible* o por *deseo pasional*.

10.4
Causas aparentes

En cambio, el ponerse a distinguir las acciones según la edad o los modos de ser o cualesquiera otros ⟨motivos⟩ es superfluo. Porque si coincide que los jóvenes son iracundos o pasionales, no es que actúen así a causa de su juventud, sino a causa de la ira y el deseo pasional. Tampoco ⟨es causa de acción⟩ la riqueza y la pobreza [258], sino que asimismo coincide el que los pobres, por su propia indigencia, desean con apasionamiento el dinero, así como que los ricos,

[257] Leo *boúlēsis metà lógou agathoû* (Θ Π, Γ), sin suprimir, como hace Ross, el *metà lógou* (A, Σ). La preferencia es aquí indecidible y la supresión tiene a su favor el criterio de lectura «según un buen códice». Apoyan, en cambio, la inclusión las definiciones de *boúlēsis* de *De An.* III 10, 433a26 ss.; y *Ét. Nic.* III 2, 1111b26, donde es correlativa de la intencionalidad *(proaíresis)*. En realidad, *boúlēsis* comporta siempre un deseo o un acto de la voluntad que es racionalmente inclinada. Véanse también las consideraciones a favor de la inclusión en Spengel, *ad loc.*, y Grimaldi, 232.

[258] Estas afirmaciones son sorprendentes y parecen chocar con II 12-14 y 16, que tratan específicamente de las edades y de la riqueza. la razón aducida por Cope, I, 193, sobre la «accidentalidad» (por *symbaínei)* de las pasiones que acompañan a estos «estados» es poco convincente, sobre todo si se considera lo que inmediatamente dicen las líneas 24-32; en todo caso, el argumento no podría extenderse en modo alguno a los «modos de ser» *(héxeis)*, que comportan siempre propiedades o disposiciones estables. La explicación es, en realidad, mucho más sencilla. Lo que Aristóteles quiere decir es que el estudio de los caracteres *(éthē)* es superfluo *aquí*, esto es, *en relación con los actos concretos* de justicia e injusticia, ya que para su explicación basta con aducir las correspondientes pasiones. El análisis de los caracteres, en tanto que son origen de tendencias y actos de carácter *general*, deben ser estudiados por ello mismo fuera de este contexto (lo que efectivamante sucede en II 12-17).

por la abundancia de sus recursos, desean con igual apasionamiento los placeres no necesarios [259]. Unos y otros, sin embargo, no actúan así por causa de la riqueza o de la pobreza, sino por causa del deseo pasional. Y, de modo semejante, los justos y los injustos y todos los que dicen actuar por su modo de ser, en realidad actúan por estos motivos dichos. O sea: o por cálculo racional o por pasión; y unos por caracteres y pasiones honestas y, otros, por sus contrarios.

Coincide, es verdad, que a ciertos modos de ser siguen ciertas ⟨acciones⟩ y a otros, otras. Tal vez, en efecto, del moderado se sigan directamente, por ser moderado, opiniones y deseos honestos acerca de los placeres, mientras que del licencioso ⟨se siga⟩ lo contrario acerca de esto mismo. Pero precisamente por ello, hay que dejar de lado las distinciones y ponerse a considerar qué suele seguirse de las cualidades, pues si se es blanco o negro, o grande o pequeño, nada apunta a que de ello se sigan tales o cuales ⟨efectos⟩, mientras que si es es joven o viejo, o justo o injusto, en seguida se da una diferencia. Y, en general, ⟨hay que considerar⟩ todas las circunstancias que hacen diferenciarse los caracteres de los hombres, como, por ejemplo, la diferencia que establece el que uno se tenga a sí mismo por rico o pobre o por afortunado o desventurado. Pero de todo esto hablaremos más tarde [260]; ahora debemos referirnos en primer término a lo que aún queda ⟨de nuestro tema⟩.

10.5.
Análisis particular de las causas de la acción

Se deben al *azar* todos aquellos sucesos cuya causa es indefinida y que no se producen con el fin de algo ni siempre, ni la mayoría de las veces, ni de modo regular (lo que, por otra parte, es claro por la definición de azar) [261]. Por el contrario, ⟨se deben⟩ a la *naturaleza* cuantos

[259] La búsqueda de placeres innecesarios es interpretada en *Ét. Nic.* VII 1154a17 como uno de los rasgos propios de la falta de virtud. El tópico es platónico: cf. *Rep.* VIII 558d y *Fil.* 72c.

[260] Cf., *infra*, II 12-17.

[261] Cf. *Fís.* II 4-6 (espec. la definición de 196b6) y *Ét. Eud.* VIII 2, 1247b8-10. Véase también, *supra*, nn. 82 y 123. La noción de «causa indefinida» *(aitía aóristos)*

1369b ⟨hechos⟩ tienen en ellos mismos su causa y ésta es regular, puesto que acontece o siempre o la mayoría de las veces de la misma manera. En los sucesos que se producen fuera del orden natural no es preciso, en efecto, determinar con exactitud si se producen por una causa conforme a la naturaleza o por alguna otra, pues en esos casos podría muy bien opinarse que su causa es también el azar. Por su parte, ⟨resultan⟩ de la *forzosidad* [262] los hechos que se producen contra el deseo y los cálculos racionales de quienes los ponen en práctica.

De otro lado, ⟨se deben⟩ al *hábito* [263] cuantas cosas se hacen

---

es conforme con la idea de «causalidad por accidente», que reconstruye, en la física, una visión determinista de la naturaleza *(Fís.* II 5, 196b27-29). Sin embargo, la teoría del azar se hace más compleja en Aristóteles, cuando es considerado como «efecto», es decir,. como resultado del cruce o coincidencia *(symbaínei)* entre el orden determinado o presumible de las causas y la irrupción de las acciones y los intereses humanos. *Fís.* II 5, 197a, reconoce que el azar «hablando absolutamente no es causa de ninguna cosa» y que «también se dice con razón que el azar es algo ajeno a la inteligencia». Esto implica —como AUBENQUE, *La prudence...,* ed. cit., págs. 64-83, ha estudiado en detalle— que, junto al determinado causal *físico,* Aristóteles concibe el mundo *humano* como un mundo «en el que la infinidad de accidentes posibles de una cosa hace imprevisible las combinaciones que puedan resultar» (pág. 77) y en el que, por tanto, el azar como efecto introduce un fondo de indeterminación y contingencia objetivas. Ahora bien, es, a mi juicio, en este contexto donde hay que situar la frase, lamentablemente demasiado aislada, de *Ét. Nic.* VI 4, 1140a18-19, que dice: «en cierto modo, el *azar* y el *arte (téchnē)* tienen el mismo objeto, como Agatón dice... etc.». Este punto de vista arroja mucha luz sobre el modo cómo el 'azar' es una *causa* particular de la acción humana.

[262] Con el término «forzosidad» *(bíai)* se refiere Aristóteles a la compulsión o violencia *exterior,* de modo que, como define *Ét. Nic.* III 1110a2-3, «es forzoso *aquello cuyo principio viene de fuera* y es de tal índole que en él no tiene parte alguna el agente o el paciente». En *Met.* IV 5, 1015a26, la forzosidad es analizada como una de las especies de lo necesario, que tiene lugar *parà tēn hormēn kaì tēn proaíresin.* Cf. igualmente *Anal. Post.* II 11, 94b37.

[263] COPE, *Introd.,* 226-8, estudia las principales distribuciones del término «hábito» *(éthos)* en Aristóteles. En lo que se refiere a las «causas de la acción humana», el texto fundamental es *Ét. Nic.* II 1, 1103a14-26, donde el hábito es presentado como la causa de las virtudes que se refieren al carácter o *virtudes éticas* (por oposición a las virtudes dianoéticas que se originan en la enseñanza, *máthesis,* y en el arte, *téchnē).* En sí mismo, el hábito es un «proceso» de fijación de conductas, que se opera mediante la repetición de «movimientos e impulsos» grabados ordena-

a causa de haberlas hecho ya muchas veces. Y, en cambio, ⟨se hacen⟩ por *cálculo racional* las que, según los bienes dichos, parecen ser convenientes para un fin o en el sentido de un fin, cuando se ponen en práctica efectivamente por causa de la conveniencia [264]; pues también los licenciosos ponen en práctica algunos actos convenientes, pero no por la conveniencia, sino por el placer. Por causa del *apetito irascible* [265] y de la *ira* ⟨se

---

damente en la memoria (cf. *De mem. et rem.* 2, 452a27). Se diferencia, pues, del «modo de ser» *(héxis)* en que éste supone una tendencia general de comportamiento —un *temple—,* que se concibe como *propiedad* de quien la posee; y del «talante» o «carácter» *(êthos),* en que este último constituye una inclinación suave y duradera de la personalidad, que es determinante de la conducta y que tanto puede ser natural, como adquirido precisamente por obra de los hábitos. En la medida, pues, en que un *hábito,* supuesta la introducción de un *temple* virtuoso, puede conformar un *carácter* o *talante* bueno, en esa misma medida el hábito llega a ser, según Aristóteles, la causa de las virtudes éticas *(i. e.,* de las virtudes propias del carácter). Sobre el uso retórico de todos estos conceptos, véase A. B. MILLER, «Aristotle on Habit *(éthos)* and Character *(êthos):* Implications for the Rhetoric», *Speech Monagr.* 4 (1974), 309-16, así como nuestra n. 169 al L. II. Y en cuanto a las relaciones entre el hábito y la naturaleza, *infra,* n. 271.

[264] El *cálculo racional* a que se refiere el texto *(logismós, tò lógon échon)* significa en Aristóteles el *razonamiento que va ligado a la elección de un fin (De An.* III 10, 433a), de modo que, en este sentido, comporta la facultad o el uso propio de la *razón práctica.* En *Ét. Nic.* VI 1-2, Aristóteles divide las partes racionales del alma en dos: la científica *(epistēmonikón)* y la calculativa *(logistikón),* que se refieren, respectivamente, a «la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera» y a aquellos otros «en los que esto sí es posible». En este último caso, el cálculo racional equivale a la deliberación, «ya que deliberar y calcular *(boúlesthai kaì logízesthai)* son lo mismo». Y puesto que el objeto de este razonamiento es lo posible y no lo necesario, su función de verdad consiste en la *elección acertada,* de suerte que «esta clase de entendimiento y de verdad es práctica» (1139a11, 14 y 26). Se ve, pues, claramente de qué modo el *logismós* es causa de la acción humana, puesto que a él remite la elección racional de los actos que discurren en el margen de la posibilidad. Ahora bien, en este ámbito de lo práctico, el motivo que decide la elección y, por lo tanto, la verdad del razonamiento es «la conveniencia, según los bienes dichos» (cf. *supra,* 6, esp. 62a23-b9), lo cual hace retrotraer uno de los tópicos fundamentales de la retórica forense al contexto de la retórica deliberativa. Como ya he dicho en nn. 217 y 253, esta confluencia de temas constituye uno de los signos más firmes de la evolución del pensamiento aristotélico.

[265] El impulso irascible *(thymós)* y el deseo pasional *(epithymía)* constituyen, juntamente con el *logismós,* las tres partes del alma que Platón describe en la *Rep.*

hacen⟩ las venganzas. Pero la venganza se diferencia del castigo, ya que el castigo está motivado por quien lo padece [266] y, en cambio, la venganza por quien se la toma con el fin de satisfacerse. En cuanto a qué es la ira, resultará claro cuando tratemos de las pasiones [267]. Y, finalmente, por causa del *deseo pasional* se pone en práctica todo aquello que aparece como placentero. También, no obstante, lo acostumbrado y lo que procede del hábito se cuentan entre las cosas placenteras; pues a menudo lo que por naturaleza no es placentero, cuando uno se acostumbra a ello, termina por hacerse con placer.

Por lo tanto, en resumen, cuantas cosas se ponen en práctica por causa de uno mismo todas ellas son, o bien cosas buenas o que aparecen como buenas, o bien cosas placenteras o que aparecen como placenteras [268]. Y como todo aquello que se

---

Las innovaciones de Aristóteles respecto de este esquema se centran, como he señalado en la n. 264, en la división que él hace de la parte racional del alma, en teórica y práctica. En cambio, su criterio es conservador en lo que se refiere a los impulsos irracionales, cuyas descripciones siguen las pautas platónicas. El «apetito irascible» se asimila algunas veces, como en este texto de *Ret.*, a la *ira;* y otras veces, como en *Ét. Nic.* III 8, 1116b23, a la *valentía.* En todo caso, *Ét. Nic.* VII 6, 1149a24, lo presenta más susceptible de razón *(ho thymòs akoúein tì toû lógou)* que el deseo pasional, el cual ocupa, así, el último lugar entre los impulsos irracionales. Sobre la naturaleza e influencia de la *epithymía,* cf. *Ét. Eud.* II 8 y *De An.* II 3 (esp. 414b4). Véase, no obstante, *infra,* n. 274.

[266] Esta definición de castigo se precisa en *Ét. Nic.* II 3, 1104b16, diciendo que es «a modo de una medicina» para el que lo padece. El tópico procede de Plat., *Protág.* 324a-c.

[267] *Infra,* II 2.

[268] Según *Ét. Nic.* III 2, los objetos de toda elección son lo *bello,* y lo *conveniente* (o lo bueno) y lo *placentero.* De lo 'bueno' y lo 'conveniente', así como de lo 'bello' —que aquí no se cita—, ha tratado ya Aristóteles, *supra,* en los caps. 6 (esp. 62b15-2) y 9 (esp. 66a34-b1). A estos se añade ahora el 'placer' en la medida en que, como declara el mismo texto de *Ét. Nic.,* 1104b34, «acompaña a todo lo que es preferible, puesto que también lo bello y lo conveniente se muestran placenteros». Por otra parte, *De An.* III 10, localiza la fuente de toda acción en el impulso *(órexis),* en cuanto que pone en marcha, sea el cálculo racional *(logismós)* propio de la razón práctica, sea la imaginación *(phantasía).* De estas dos facultades, «el pensamiento siempre tiene razón, mientras que el impulso o la imaginación pueden tener razón o equivocarse». Desde este punto de vista, «el objeto del impulso

pone en práctica por causa de uno mismo es voluntario, e involuntario cuanto ⟨acontece⟩ sin ser uno mismo la causa, resulta así que todo lo que se pone en práctica voluntariamente será, o bien algo bueno o que aparezca como bueno, o bien algo placentero o que se muestre como tal. Incluyo, desde luego, entre las cosas buenas la liberación de las que son malas o aparecen como malas, o también su cambio por un mal menor (puesto que, de alguna forma, ello es digno de preferencia); y, de igual modo, entre las cosas placenteras la liberación de las que son molestas o lo parecen o el cambio de las que lo son más por las que lo son menos. Queda, pues, por tratar entonces cuántas y cuáles cosas son convenientes y placenteras; y, como sobre lo conveniente nos hemos pronunciado ya antes en la oratoria deliberativa, nos corresponde hablar ahora acerca de lo que causa placer. A este respecto, no obstante, conviene proceder según el uso de que las definiciones son suficientes cuando, en cada caso, no son obscuras, ⟨aunque no sean⟩ tampoco rigurosas [269].

11. EL PLACER COMO MATERIA DE LA ORATORIA JUDICIAL: SUS LUGARES COMUNES

11.1. *Definición del placer*

Admitamos como supuesto que el placer es un cierto movimiento del alma y un retorno en bloque y sensible a su naturaleza básica [270]; y que el pesar es lo contrario. Ahora bien, si el placer consiste en esto, es evidente en- **1370a**
tonces que también es placentero lo que produce el estado de

---

siempre produce movimiento, pero este objeto puede ser un bien real o un bien aparente» (433a26-30).

[269] Esto es lo que corresponde a las «definiciones dialécticas»; cf. n. 100, así como los textos paralelos, ya citados, de *Tóp.* I 1, 101a23-24, y *Ét. Nic.* I 7, 1098a26-29.

[270] Esta definición del placer plantea alguna dificultades críticas. Como he advertido, *supra,* en n. 136, *Ét. Nic.* contiene dos estudios separados sobre el placer: uno, el que se desarrolla en VII 11-14 (y que, según todos los indicios, pertenece a *Ét. Eud.);* y otro, el que ocupa los capítulos 2-5 del libro X. Si se compara

ánimo dicho, mientras que lo que lo destruye o provoca un retorno contrario es penoso [270bis].

11.2. Nómina de los placeres en relación con las causas de los actos

Por consiguiente, en la mayoría de los casos es forzoso que sea placentero el tender hacia lo que es conforme a la naturaleza y, sobre todo, cuando ⟨con ello⟩ recobran su propia naturaleza cosas que se habían originado conforme a ella. ⟨Lo mismo debe decirse⟩ en cuanto a los hábitos, porque lo que se hace por costum-

con estos textos, la definición de *Ret.* reproduce con bastante exactitud el punto de vista de *Ét. Nic.* VII *(= Ét. Eud.)*, en particular las afirmaciones de 11, 1152b13 *(hēdonḕ génesis eis phýsin aisthetḗ)* y 12, 1353a14-15 *(...enérgeian tês katà phýsin héxeōs)*. En cambio, parece estar en contradicción con *Ét. Nic.* X (como se señala desde SPENGEL, 157-8), toda vez que 3, 1173a71 excluye taxativamente que el placer sea un movimiento *(ou kalôs d'éoika légein ⟨tḕn hedonḕn⟩ oud' einaî kínesin)*. GRIMALDI, en una larga nota (págs. 243-6), arguye con razón que *Ret.* no define el placer como un «movimiento», sino como un «movimiento *del alma*», expresión ésta en la que, a juzgar por el paralelismo con *Met.* 1047a32, 'movimiento' *(kínēsis)* debe entenderse como sinónimo de 'acto' *(enérgeia)*. Esta observación es importante por cuanto permite reconciliar, no sólo *Ret.* con *Ét. Nic.* X, sino también las *Éticas* entre sí. Lo que Aristóteles dice no es que el placer sea un movimiento, sino, al contrario, un *estado natural* (correspondiente a un ser), que se presupone enajenado y que, por ello mismo, es o busca ser restituído, como fin de su acción, por el movimiento del alma. Consideradas así, las definiciones de *Ret.* y *Ét. Nic.* VII son perfectamente conciliables con la concepción de placer como consumación o perfeccionamiento de la actividad a que se refiere *Ét. Nic.* X 4, 1174b14-1175a2; y unas y otras quedan comprendidas en la definición de *Mag. Mor.* II 7, 1205b7-8, que literalmente dice: «El placer es un estado producido por la restauración en cada criatura, a partir de lo que es antinatural, de lo que le corresponde según su naturaleza». Sobre la noción aristotélica de placer, cf. las referencias bibliográficas de la n. 136, así como M. R. BERTMANN, «Pleasure and the two happinesses in Aristotle», *Apeiron* 6 (2) (1972), 30-36, y R. BRAGUE, «Note sur le concept d'hedoné chez Aristote», *Étud. Philos.* (1976), 49-55. Dicha noción, por lo demás, ha sido muy influyente en las éticas helenísticas, especialmente en la epicúrea: cf. LUCRECIO, *De rer. nat.* II 963-66.

[270bis] *Diathéseis*, o sea, un estado o disposición pasajera (física o psíquica), resultante del estado o actitud en que uno se encuentra *(diakeímenos)* y que difiere, por su fácil variabilidad, tanto del «hábito» *(éthos)* como de la «manera de ser» o «propiedad» *(héxis)*. Comp. con *Cat.* 8, 8b27; «La *héxis* difiere de la *diáthesis* por ser más estable y duradera... Se llaman *diathéseis* a las disposiciones que son fácilmente mudables y cambian con rapidez».

bre acontece ya como si fuera natural, dado que lo habitual es algo semejante a la naturaleza: lo que ⟨sucede⟩ muchas veces está, en efecto, próximo de lo que ⟨sucede⟩ siempre y, por su parte, lo propio del «siempre» es la naturaleza, así como lo propio del «muchas veces» es lo habitual [271]. Y ⟨lo mismo debe decirse⟩ también de lo que no es por fuerza, puesto que la fuerza es contraria a la naturaleza y, por esta razón, lo que ⟨se hace⟩ por necesidad es penoso y rectamente se ha dicho:

Toda acción forzada es dolorosa [272].

Por lo demás, los cuidados, las diligencias, los esfuerzos son molestos, por cuanto son necesarios y forzosos, a no ser que sean habituales, porque en ese caso el hábito los convierte en placenteros. En cambio, sus contrarios sí son placenteros y, por ello, las distracciones, la ausencia de trabajos y cuidados, los juegos, los recreos y el sueño ⟨se cuentan⟩ entre los placeres, pues nada de esto ⟨se hace⟩ por necesidad. E igualmente es placentero todo aquello de lo que se tiene deseo, puesto que el deseo es un apetito de placer [273].

Ahora bien, entre los deseos unos son irracionales y otros racionales [274]. Llamo irracionales a cuantos constituyen deseos

[271] Sobre el concepto de «hábito» *(éthos)*, vid., *supra*, n. 263. La semejanza del hábito con la naturaleza o, mejor, la idea de que el hábito constituye algo así como una naturaleza inducida, o segunda, se halla varias veces en Aristóteles: cf., por ejemplo, *De mem. et rem.* 2, 452a30: *tò dè pollákis phýsin poieî*. Esta semejanza es, sin embargo, únicamente válida en el marco de las *explicaciones psicológicas* y como base de *argumentos dialécticos*. Sobre lo primero, vid. *Ét. Nic.* II 1, 1103a20, y *Mag. Mor.* I 6, 1186a4; y, sobre lo segundo, *Met.* I 1, 981b5, y VIII 5, 1047b32.

[272] Pentámetro atribuido a EVENO DE PAROS, *fr.* 8 (WEST), sofista, maestro de retórica y poeta elegíaco contemporáneo de Sócrates, varias veces citado por Platón (espec. *Fedr.* 267a). Aristóteles repite este verso en *Ét. Eud.* II 7, 1223a31, y en *Met.* XIV 5, 1015a29, dentro de su estudio sobre la necesidad *exterior* cuyo principio no pertenece ni al agente ni al paciente: vid., *supra*, n. 262. Por lo demás suprimo el paréntesis que sólo Ross, entre los editores, pone en este pasaje.

[273] Cf. *De An.* II 3, 414b2-5. Platón desarrolla la misma idea en *Fedr.* 237d.

[274] Cf. *Mag. Mor.* I 1, 1182a23, donde Aristóteles cita a Platón como autor

que no proceden de ⟨un acto previo de⟩ comprender (y tales son todos aquellos que se dicen ser naturales, como los que tienen lugar por obra del cuerpo: así, por ejemplo, el hambre y sed de alimentos y la especie de deseo correspondiente a cada especie de alimentos, así como los que se refieren al gusto, a los placeres sexuales y al tacto en general y los que se refieren al olfato [de buenos olores], al oído y a la vista). Por el contrario, son racionales cuantos constituyen deseos que proceden de la persuasión [275]. Ya que, en efecto, hay muchas cosas que se desean contemplar y poseer cuando ya se ha oído —y nos hemos persuadido de ello— que son placenteras.

11.3. *Placeres que proceden de la imaginación y el recuerdo*

Por otra parte, como el tener un placer consiste en sentir una cierta afección y la imaginación es una sensación débil, ⟨resulta que⟩ a todo recordar y esperar acompaña siempre una imagen de lo que se recuerda y espera [276]. Ahora bien, si esto es así, es claro entonces que los que

de esta división. El texto dice *epithymía*, lo que parece contradecir el carácter exclusivamente irracional que le ha atribuido 69a4-5 (vid. n. 265). Sin embargo, se trata aquí de un problema léxico: en distribuciones de oposición con *boúlēsis* y *thymós*, *epithymía* significa el deseo pasional y ocupa el último rango entre los apetitos irracionales; en cambio, en distribuciones neutras, carece de esa connotación y equivale a deseo o impulso en general.

[275] *Ek toû peisthênai.* Probablemente hay que ver aquí una alusión al carácter *psicagógico* que, según SOLMSEN, 228, Aristóteles recoge de la tradición sofista en su última elaboración de la *Retórica*. De todos modos, una observación semejante se halla en *De An.* III 3, 428a22-23.

[276] Aristóteles trata específicamente de la *phantasía* en *De An.* III 3, 427b27-429a9. La traducción normal de este término es «imaginación», lo que es conforme hasta cierto punto con el análisis de 429a1, que la define como «un movimiento de la sensación en acto». No obstante, en 11, 433b29, Aristóteles hace un uso ampliado de esta definición, al distinguir entre la «fantasía propia del sentido» y la «fantasía racional» que, por su «capacidad de combinar varias imágenes en una», sirve de base a las *deliberaciones*. El texto de *Ret.* se hace eco de esta distinción: la *phantasía* reproduce imágenes en el «recuerdo» y fabula posibilidades en la «espera». Sobre el concepto y funciones de la *phantasía* puede consultarse mi trabajo «Eîdos, psiqué, phántasma. Sobre el proceso del conocimiento en Aristóteles», *Pensamiento* 35 (1979), 237-66.

recuerdan y esperan tienen simultáneamente con ello un placer, puesto que también tienen una sensación [277]. De modo que es necesario que todos los placeres sean, o presentes en la sensación, o pasados en el recuerdo, o futuros en la esperanza; porque se tiene sensación de lo presente, se recuerda lo pasado y se espera lo porvenir. Y ciertamente, en cuanto recordadas no sólo son 1370b
placenteras aquellas cosas que ya lo fueron en el momento en que tenían lugar, sino también algunas otras que no causaron placer, si es que, con ellas, ⟨sobrevino⟩ después algo bello y bueno. De donde se ha dicho:

Placentero es, con todo, tras ponerse a salvo, acordarse de las [fatigas [278].

Y asimismo:

Pues luego también con los dolores disfruta el hombre
acordándose de que mucho padeció y trabajó mucho [279].

Y la causa de esto es que también hay placer en no sufrir mal. En cuanto a lo que se espera, ⟨asimismo es placentero⟩ todo aquello que, cuando está presente, se hace manifiesto que nos deleita, que nos es grandemente útil y que nos aprovecha sin pesar alguno. Por lo demás, hablando en general, cuantas cosas nos deleitan estando presentes, también ⟨nos deleitan⟩, la mayor parte de las veces, con sólo esperarlas y recordarlas. Y por eso es placentero sentir ira, como cantó Homero refiriéndose al apetito irascible.

que es con mucho más dulce que la miel rezumante [280],

porque nadie se mueve a ira contra quien es imposible que reciba su venganza, como tampoco se encoleriza, o se encoleriza menos, contra quienes son muy superiores en capacidad.

[277] Cf. *Ét. Nic.* X 4, 1174b21 y 27.

[278] EURÍPIDES, *Andrómeda, fr.* 131 (NAUCK).

[279] HOM., *Od.* XV 400.

[280] *Il.* XVIII 109.

También de la mayoría de los deseos se sigue un cierto placer, ya que, o acordándose de cómo sucedió, o esperando que suceda, se disfruta de algún placer [281]: así disfrutan, por ejemplo, los que, sedientos por la fiebre, recuerdan que bebieron y esperan beber; y así disfrutan, igualmente, los enamorados, hablando y escribiendo y haciendo siempre cosas que se refieren a su amado, pues consideran como que lo sienten si lo recuerdan. Además de que el principio del amor acontece así para todos; o sea, cuando no sólo se disfruta si ⟨el amado⟩ está presente, sino que también se le ama, cuando está ausente, sólo con recordarlo, y, por esa razón [282], se experimenta pesar con su ausencia y, de igual modo, cierto placer también en las lágrimas y en los lamentos. El pesar se debe, en efecto, a que ⟨el amado⟩ no está presente, pero el placer, a que puede recordarlo y casi verlo a él individualmente y las cosas que hacía y cómo era. Y por eso se ha dicho acertadamente:

Así dijo y en todos ellos excitó el anhelo de llanto [283].

[281] Cf. *Ét. Nic.* X 1166a24-26.

[282] El texto es aquí difícil de fijar. Ross, como otros editores (Römer, Dufour, Tovar) siguen la lectura fijada por Spengel: *[erôsin] lýpē prosgénetai.* Esta lectura se basa, 1.°) en la adopción de A como códice más acreditado; y 2.°) en la consiguiente seclusión de *erôsin,* para hacer posible la sintaxis. Sin embargo, tanto Γ como todos los *deteriores,* proponen una secuencia distinta, que puede reconstruirse sobre el modelo de ΘΠ: *erôsin diò te kaì hótan lýpē prosgénētai* (o: *lyperòs génētai).* Esta lectura puede reproducir un manuscrito distinto de A (y del que Γ podría depender) y, en todo caso, permite una interpretación más simple. Mi hipótesis es: 1.°) la oración principal es *gígnetai* («acontece»); 2.°) de ella dependen dos subordinadas temporales separadas por un colon: «cuando no sólo se disfruta...» y «cuando, por esta razón, se experimenta...»; y 3.°) en esta última oración los dos *kaì* son coordinativos. Sobre la historia y dificultades del texto, véase el análisis de Kassel, *Text,* 127-8. Por lo demás, una descripción semejante del amor se halla en *Ét. Nic.* IX 5, 1167a4-7.

[283] Hom., *Il.* XXIII, 108; *Od.* IV, 183.

11.4. *Análisis de otros placeres*

También es placentero el vengarse, porque lo que es penoso si no se logra, causa placer lograrlo. Y, así, los iracundos experimentan un invencible pesar cuando no se vengan y, en cambio, gozan si tienen esperanza de ello.

Igualmente es placentero el vencer —y no sólo para los afanosos de victorias, sino para todos—, puesto que produce la imagen de una superioridad que, con más o menos empeño, todos desean. Y puesto que vencer es placentero, necesariamente serán placenteros también los juegos de lucha y los erísticos (dado 1371a
que con frecuencia se da en ellos la posibilidad de vencer) [284] y, lo mismo, el juego de tabas, el de pelota, el de dados y el de damas. De igual modo ⟨sucede⟩ con los juegos que requieren esfuerzo, pues unos llegan a ser placenteros con tal que se tenga costumbre, y otros lo son inmediatamente, como, por ejemplo, la caza con perros y aun toda caza; porque allí donde hay lucha, hay victoria. Y por eso también, la oratoria judicial y la erística son placenteras para quienes tienen costumbre y facultades.

El honor y la buena reputación ⟨se cuentan⟩ asimismo entre las cosas más placenteras, a causa de que, con ellas, en cada uno se forma la imagen de que posee las cualidades del hombre virtuoso y, principalmente, cuando así lo afirman también quienes él toma por veraces [285]. Tales son, por lo demás, los ⟨del círculo⟩ de costumbres más que los extraños, los familiares y conciudadanos más que los de fuera, los contemporáneos más que los que vivirán en el futuro, los sensatos más que los insensatos y la mayoría más que la minoría. Pues es más probable, en efecto, que digan la verdad estos que acaban de decirse que no sus contra-

[284] En *Ref. sof.,* 2, 171b23-34, Aristóteles analiza los cinco procedimientos generales para vencer en las competiciones erísticas. Son: «la refutación, la paradoja, el solecismo y, el quinto, hacer que el interlocutor parezca un charlatán» (lín. 13-14). Cf. también *Probl.* XVIII 2.

[285] La misma idea, más matizada, aparece en *Ét. Nic.* VIII 8, 1159a13-23. Por lo demás, Aristóteles desarrolla con mayor amplitud el argumento, *infra,* en II 6, 84a23-84b26.

rios, ya que de aquellos que tenemos en poco, como son los niños o los animales [286], para nada nos importa la honra o la opinión, por lo menos esta opinión concreta; y, si nos importa, es por otras razones.

Igualmente, el amigo ⟨se cuenta⟩ entre las cosas placenteras [287], pues es un placer amar (y no hay amante del vino que no disfrute con el vino), como es un placer ser amado. En este último caso, en efecto, se forma además la imagen de que uno es en sí mismo un bien, lo cual todos los que tienen sentidos desean. Ser amado es, no obstante, ser uno mismo objeto de amor por causa de uno mismo. Por otra parte, también ser admirado es placentero, por lo mismo que «lo» es recibir honores. E igualmente causa placer el ser adulado, y aun el propio adulador, pues el adulador es uno que se muestra como admirador y amigo [288].

Asimismo el hacer muchas veces las mismas cosas es placentero, dado que ⟨, como dijimos,⟩ lo acostumbrado era causa de placer [289]. Y cambiar también causa placer, pues el cambio es conforme con el sentido de la naturaleza, ya que ⟨la repetición⟩ siempre ⟨de⟩ lo mismo provoca un exceso del modo de ser establecido. De donde se ha dicho:

Dulce es el cambio de todas las cosas [290].

Por lo cual, también es ciertamente placentero lo que ⟨sucede⟩ tras intervalos de tiempo, así se trate de hombre como de

[286] La consideración de que el niño carece de razonamiento *(áphrōn)* y de que, por lo tanto, es comparable a los animales, constituye una idea normal en el mundo griego. Sin embargo, GRIMALDI, 258, arguye razonablemente que Aristóteles podría referirse al vulgo *(«uncivilized people»)*, a tenor de los usos paralelos que aparecen en PLAT., *Fedr.* 240b, y asimismo en *Ét. Nic.* III 11, 1118a23-25; VII 5, 1148b19-1149a20, y, sobre todo, *Mag. Mor.* 5, 1200b9-11.

[287] Sobre la amistad y el amor, trata luego Aristóteles más detalladamente en II 4 (vid. n. 54).

[288] Cf. el texto de *Ét. Nic.* VIII 8, citado en n. 285, esp. 1159a13-16.

[289] *Supra,* 69b16-19. Cf. igualmente *Probl.* XIX 5.

[290] EURÍP., *Orest.*, 234. El placer del cambio es también reconocido en *Ét. Nic.* VII 14, 1154b21-31, aunque sólo como un placer relativo que, llevado al extremo, es signo de imperfección.

acciones; pues el cambio nos sitúa fuera del presente y, por su parte, lo que ⟨sucede⟩ tras intervalos de tiempo es, a la vez, raro. Igualmente, el aprender y el admirar son la mayoría de las veces placenteros, puesto que, por una parte, en el admirar está contenido el deseo de aprender —de modo que lo admirable es deseable— y, por otra parte, en el aprender se da un estado ⟨que es⟩ conforme con el sentido de la naturaleza [291].

El hacer bien y el recibirlo ⟨se cuentan⟩ asimismo entre las cosas placenteras, ya que, de un lado, recibir un bien ⟨significa⟩ obtener lo que se desea y, de otro lado, hacer un bien ⟨supone⟩ **1371b**
que se posee y que se es superior, cosas ambas a las que todos aspiran. Por lo demás, por la misma razón que es placentero lo que sirve para hacer un bien, es igualmente placentero a los hombres corregir a sus semejantes y completar lo que está incompleto [292].

Y como aprender es placentero, lo mismo que admirar, resulta necesario que también lo sea lo que posee estas mismas cualidades: por ejemplo, lo que constituye una imitación, como la escritura, la escultura, la poesía, y todo lo que está bien imitado, incluso en el caso de que el ⟨objeto⟩ de la imitación no fuese placentero; porque no es con éste con lo que se disfruta, sino que hay más bien un razonamiento sobre que esto es aquello, de suerte que termina por aprenderse algo [293]. Igualmente ⟨son placenteras⟩ las aventuras y el salvarse por poco de los peligros, por cuanto estas cosas son todas ellas admirables.

Y puesto que lo que es conforme con la naturaleza causa placer y, por otro lado, las cosas del mismo género se corresponden mutuamente conforme a la naturaleza, ⟨resulta que⟩ todos los

[291] Sobre las relaciones de aprender *(matheîn)* y admirar *(thaumázein)*, cf. los conocidos textos de *Met.* I 1. El placer de la admiración se halla también razonado en *Poét.* 24, 1460a17.

[292] La analogía entre educar —o corregir al semejante— y completar algo incompleto, pertenece al repertorio de enseñanzas socráticas, de que tenemos huellas, en el marco de la crítica a la educación por *mímēsis*, en PLAT., *Rep.* X 599e601a.

[293] Esta es la idea (según la cual la imitación o mímesis se hace dependiente del aprendizaje o *máthēsis)* que desarrolla *Poét.* 4, esp. 1448b4-19.

congéneres y semejantes son la mayoría de las veces placenteros; así ⟨lo es⟩, por ejemplo, el hombre para el hombre, el caballo para el caballo y el joven para el joven, de donde se han escrito refranes, como «el de igual edad se deleita con el de igual edad», «como siempre, al semejante», «conoció la fiera a la fiera», «en verdad, el cuervo con el cuervo», y otros más como éstos.

Ahora bien, como lo semejante y del mismo género es, todo ello, placentero para cada uno, y como, por otra parte, esto lo experimenta cada cual principalmente de sí mismo, resulta necesario que todos sean más o menos amantes de sí mismos, puesto que todas las semejanzas se dan en especial respecto de uno mismo [294]. Y siendo todos amantes de sí mismos, forzosamente les serán a todos placenteras sus propias cosas, así sus obras como sus palabras. Razón por la cual ⟨se es⟩ con tanta frecuencia amigo de aduladores, amantes, honores e hijos, pues los hijos son obra propia. Completar lo incompleto es igualmente placentero, por cuanto desde ese instante pasa también a ser obra propia.

Y puesto que mandar es muy placentero, parecer sabio lo es asimismo, ya que para mandar se ha de ser sensato y, por otra parte, la sabiduría es ciencia de muchas y admirables cosas. Además, como ⟨los hombres⟩ son la mayoría de las veces amantes de los honores, necesariamente les será placentero recriminar y gobernar a sus semejantes, así como ocuparse en aquello en que a cada uno le parece ser el mejor, según dijo ya el poeta:

En esto se esfuerza uno,
empleando la mayor parte de cada día,
a fin de obtener de sí mismo ser el mejor [295].

De un modo semejante, por lo demás, puesto que el juego ⟨se cuenta⟩ entre las cosas placenteras, lo mismo que toda distracción, y como también la risa causa placer, es forzoso que igualmente lo cause lo risible, ya se trate de hombres, discursos 1372a
u obras. Sobre lo risible hemos tratado, no obstante, por separado en los libros sobre la *Poética* [296].

Queda, pues, dicho lo que concierne a las cosas placenteras. En cuanto a las penosas es evidente que lo serán por los motivos contrarios.

---

[294] Aristóteles trata en detalle del «amor a uno mismo» *(philaútos)* en *Ét. Nic.* IX 8. Cf. también *Pol.* II 2, 1263b1.

[295] EURÍP., *Antiope, fr.* 183 (NAUCK). PLAT., *Gorg.* 484e, cita también este verso, con el que Calicles caracteriza irónicamente la falta de sentido práctico de la filosofía.

12. MODOS DE SER DE QUIENES COMETEN INJUSTICIA Y DE QUIENES LA PADECEN

12.1. *Agentes de la injusticia: lugares comunes para su tratamiento*

Hasta aquí las causas por las que se comete injusticias; pero señalemos ahora en qué disposición y contra quiénes.

Pues bien, ⟨los hombres cometen injusticia⟩ cuando piensan que poner en práctica una determinada acción es posible, y posible para ellos mismos [297], ya porque ⟨consideren que⟩ han de quedar ocul-

---

[296] Es la parte de *Poét.*, mencionada en lo catálogos, que no ha llegado a nosotros.

[297] Tal vez haya que ver aquí, con COPE, I, 225-26, una distinción entre la posibilidad en general, *física*, y la posibilidad de las acciones humanas o posibilidad *moral*. De todos modos, al incluir en este marco el entero desarrollo del capítulo, éste se hace expresivo, como se ha señalado frecuentemente, del «inmoralismo retórico» sobre el que se centraba la crítica de Platón. Tal «inmoralismo» se prolonga ya a todas las consideraciones de la oratoria forense (caps. 12-15) y, en realidad, es muy poco importante decidir si, con él, se trata «no de disponer de argumentos injustos, sino de estar prevenido si los usa el contrario» (TOVAR, n. 130). Contra este punto de vista se alzan ciertamente las dobles argumentaciones del tipo, por ejemplo, de las que aparecen en I 15 *(v. gr.* 75a28 ss. en relación con 75b16-29; y 76a17-24, etc.). Lo importante es, más bien, que con la introducción de la «causalidad psicológica», la retórica deja de ser un objeto de estudio subordinado a la moral, para convertirse en un análisis de la acción humana y en un modelo del razonamiento práctico. Véase, sobre esto, HILL, art. cit., 133-47, y ARNHARDT, 141-54, así como R. VANCOURT, «Politique et morale. Le point de vue d'Aristote», *Universitas MSR* 34 (1977), 8-42.

tos después de realizarla, ya porque, aun sin quedar ocultos, ⟨estimen que⟩ no sufrirán proceso o ⟨que⟩, en caso de sufrirlo, la pena será, para ellos o para quienes son objeto de su interés, menor que la ganancia. Más adelante expondremos cuáles ⟨son las acciones que⟩ aparecen como posibles y cuáles como imposibles (pues son comunes a todos los discursos) [298]. Pero, por su parte, ⟨quienes⟩ sobre todo piensan que pueden cometer injusticia impunemente ⟨son⟩ los dotados de elocuencia [299], los hombres de acción, los expertos en muchas clases de debates judiciales, los que tienen muchos amigos y los que son ricos. Y piensan que pueden, en especial si ellos mismos están en las condiciones acabadas de decir; pero también, de lo contrario, si disponen de amigos servidores o cómplices con estas cualidades, puesto que, por su medio, pueden actuar, quedar ocultos y no sufrir proceso. E, igualmente, si son amigos de aquéllos contra quienes han cometido la injusticia o de los jueces: en el primer caso, en efecto, los amigos no están prevenidos contra la injusticia que les hacen y se avienen a una conciliación antes de proceder; y, en el segundo, los jueces son favorables a quienes son sus amigos y, o bien los dejan en completa libertad, o bien les imponen penas pequeñas.

12.2. *Modos de permanecer oculto el que comete injusticia*

Por otra parte, están en condiciones de permanecer ocultos aquellos que tienen la condición contraria a los cargos ⟨que se formulan⟩ [300]; por ejemplo, el débil, tratándose de violencias, y el pobre y el deforme, tratándose de adulterio. Igualmente los ⟨delitos que se cometen⟩ por completo a las claras y a la vista de todos, pues no se está prevenido contra ellos a causa de que nadie podría imaginarlos. Y también los que son tan grandes o de tal naturaleza que nadie lo podría pensar. Contra éstos tampoco se está, en efecto, precavido, porque todos se previenen contra lo acostumbrado, sean enfermedades o delitos, pero de la enfermedad que nadie ha padecido nunca, de ésa ninguno se acuerda. Lo mismo ⟨sucede⟩ con los que, o bien ⟨no tienen⟩ ningún enemigo, o bien ⟨tienen⟩ muchos, puesto que los unos piensan que pasarán desapercibidos por no haber prevención contra ellos, y los otros permanecen ocultos, por cuanto no parece que pudieran agredir a quienes estaban precavidos y porque, por otra parte, tienen la defensa de que no iban a ser ellos los que agredieron.

⟨Sucede lo mismo⟩ también con los que disponen de algún medio de ocultamiento, ya se trate de artificios o lugares, y con los que están en situación de poder vender bien ⟨lo robado⟩ [301]; con los que, si no pueden permanecer ocultos, tienen en sus manos la evitación del proceso o su aplazamiento o la posibilidad de corromper a los jueces; con los que, si se produce la pena, pueden asimismo evitar el pago o aplazarlopor mucho tiempo, o también con el que nada tiene que perder a causa de su pobreza; con aquéllos a los que las ganancias se les muestran grandes o próximas y, en cambio, las penas pequeñas, inseguras o lejanas; con todo aquél para quien el castigo no es proporcionado al 1372b
provecho, como parece ⟨que ocurre⟩ con la tiranía; con los que los delitos ⟨son causa de⟩ lucro, mientras que las penas sólo de reproche, y con aquéllos otros a quienes, al contrario, los delitos ⟨les llevan⟩ a un cierto elogio —por ejemplo, si acontece que ha tomado venganza a la vez por su padre y por su madre, como le sucedió a Zenón— [302], mientras que

[298] Alusión a la noción común de lo posible y lo imposible, incluída en la *Topica maior (supra,* nn. 80 y 81), de la que tratará Aristóteles en II 19.

[299] Este es un tópico corriente en Grecia, en especial dentro de la literatura antisofista. Cf. Plat., *Apol.* 17a-18a, e Isócr., *Contra Eut.* § 5.

[300] El argumento reaparece en II 24, 02a17-20 bajo la forma de la persuasión según «lo que va contra lo probable». Aristóteles atribuye este lugar común a Córax (vid. n. 440 al L. II). También Platón se refiere al *tópos eikós* en *Fedr.* 273a-d, atribuyéndolo a *Tisias ē állos* (cf. Grimaldi, 272).

[301] Sigo la interpretación, comúnmente aceptada, de Victorio, 164, que incluye *diathéseis eúporoi* dentro del tópico *de furibus et latronibus.* Pero la versión es discutible (cf. las consideraciones de Cope, I 230). Richards corrige el texto *(diathésesin eupórois)* y Tovar traduce escuetamente «los que están en condiciones oportunas».

[302] Ninguna de las hipótesis sobre la identidad de este Zenón ha resultado convincente.

las penas les llevan a multas o al destierro o a algo semejante: porque por estos dos motivos y con estas dos disposiciones se comete, en efecto, injusticia, a reserva de que, de todos modos, los caracteres ⟨de uno y otro tipo de hombre⟩ no son los mismos, sino los contrarios. Igualmente ⟨pueden permanecer ocultos⟩ los que ya muchas veces han pasado desapercibidos o quedado sin castigo y, también, los que han fracasado muchas veces en su intento (pues en todos estos casos, como en los que se refieren a la guerra, hay quienes ⟨siempre⟩ están dispuestos a reiniciar la lucha).

Y lo mismo ⟨sucede⟩ con los que buscan al instante el placer —aunque ⟨consigan⟩ pesares luego— o la ganancia —aunque después ⟨tengan que sufrir⟩ la pena—: pues tal es el caso de los que no tienen control sobre sí mismos y, ciertamente, la falta de control se extiende a tantas cosas como se desean [303]. Pero ⟨sucede⟩ igualmente con los que, al contrario, se preocupan, ya en el instante ⟨de actuar⟩, de los pesares y los castigos y, en cambio, tienen por posteriores y de más larga duración el placer y provecho; y esto es lo que persiguen los que son dueños de sí y los más sensatos. Igual ⟨debe decirse⟩ de aquellos para quienes es posible dar la impresión de que actuaron por casualidad, o por necesidad, o por naturaleza, o por hábito y, en general, ⟨aparentar⟩ que han cometido un error, pero no una injusticia. Y lo mismo de aquellos a quienes les es posible conseguir indulgencia [304] y de aquellos otros que están necesitados; no obstante, se puede estar necesitado de dos modos: o bien de lo necesario, como los pobres, o bien de lo superfluo, como los ricos.

[303] Sobre la «falta de control propio» *(akrasía)* y su contrario, el «dominio de sí» *(enkratía)* trata Aristóteles detalladamente en *Ét. Nic.* VII 1-10.

[304] *Epieíkeia.* El término tiene una significación compleja. En su sentido usual alude al talante del hombre bueno y honrado *(epieikés);* o sea, es la *'honradez'*. Cuando se aplica a los juicios, sean públicos o particulares, esta honradez opera como una rectificación de la ley, hecha en favor de la justicia (cf. *Ét. Nic.* V 10 y *Ret.* I 13, 74a18-b23) y, en este sentido, equivale a la *'equidad'*. Pero como tal rectificación supone de ordinario una aplicación lenitiva del juicio, la equidad termina interpretándose como *'indulgencia'*. El término aparece de los tres modos en la *Retórica* (vid. las correspondientes distribuciones en el *Ind. de términos).*

También ⟨pueden permanecer ocultos⟩ los que ⟨tienen⟩ muy buena fama y los que ⟨están⟩muy deshonrados: los unos, porque no darán la impresión ⟨de ser culpables⟩, y, los otros, porque ya no pueden deshonrarse más.

12.3. *Víctima de la injusticia: lugares comunes*

Éstos son, pues, los que en tales disposiciones intentan ⟨⟨cometer injusticia⟩⟩. Por su parte, la cometen contra los siguientes hombres y sobre las siguientes cosas. Contra quienes poseen aquello de que ellos están faltos, sea para sus necesidades, sea para su lujo y disfrute, y tanto contra los que están lejos como contra los que les son próximos; porque el robo de los últimos es rápido y lento el castigo de los primeros, como ⟨ocurre con⟩ los que saquean a los cartagineses [305]. También contra los que no toman precauciones ni se guardan, sino que son confiados, pues de todos éstos es muy fácil ocultarse; contra los negligentes, puesto que el acudir a la justicia es propio de los solícitos; contra los tímidos, porque no son capaces de luchar por cuestiones de ganancia; contra los que ya de muchos han padecido injusticia sin acudir a los tribunales, como que son, según dice el refrán, botín de los misios [306]; contra los que o nunca o muchas veces ⟨se ha cometido injusticia⟩, pues ambos están desprevenidos: los primeros, porque a ellos jamás ⟨les había pasado⟩, y los segundos, porque ⟨creen que⟩ ya no ⟨podrá pasarles⟩ más en adelante; y contra los que ya han sido acusados o están bajo pública sospecha, ya que éstos ni acuden a la justicia, por miedo a los jueces, ni tienen capacidad para persuadir ⟨a nadie⟩, siendo como son odiados y aborrecidos.

[305] Alude a los piratas griegos que saqueaban las rutas comerciales cartaginesas y cuyas bases estaban demasiado lejos como para ser castigados. Esta piratería era célebre en Grecia, por lo que no hay razón para aceptar la conjetura de Gaisford *(Chalkedoníous,* por los habitantes de Calcedonia) que sigue Dufour.

[306] Refrán muy frecuente para designar a los que no saben o no pueden defenderse. El proverbio está citado también por PLAT., *Gorg.* 521b, y parece que alude a la estimación en que los griegos tenían a los misios, a los que tildaban de apocados y cobardes. Véase los principales testimonios en COPE, I, 235-6.

También ⟨cabe hacer injusticia⟩ a aquellos en relación con los
1373a cuales —ya sean sus antepasados o ellos mismos, o amigos suyos— se tiene el pretexto de que obraron o intentaron obrar mal ⟨contra ellos⟩, o contra sus antepasados o gentes de su interés, pues, como dice el refrán, «la maldad sólo necesita un pretexto» [307]. Y, asimismo, a los enemigos y a los amigos, ya que a los unos es fácil y a los otros placentero. A los que carecen de amistades y a los que no tienen habilidad para hablar o para actuar, puesto que o no intentan acudir a la justicia, o prefieren conciliarse, o se quedan sin rematar nada. Y a los que no aprovecha perder el tiempo esperando el juicio o una indemnización, como es el caso de los extranjeros y los trabajadores autónomos [308], porque éstos solucionan el asunto con poco y se aplacan con más facilidad.

Igualmente ⟨cabe cometer injusticia⟩ contra los que ya ellos mismos han cometido muchas injusticias o injusticias de naturaleza equivalente a las que ahora reciben, porque parece que se está muy cerca de que no haya injusticia cuando ⟨la que⟩ uno ha padecido ⟨es⟩ equiparable a la que también él mismo solía cometer: me refiero, por ejemplo, a si alguien ultraja a quien tiene por costumbre hacer ultrajes. Y también contra quienes han realizado un mal o han pretendido hacerlo o ⟨ahora⟩ lo pretenden y van a realizarlo, pues esto tiene algo de placentero y bello y parece que está cerca de no ser una injusticia. Asimismo, contra aquéllos cuyo ⟨daño⟩ agradará a los amigos, o a las gentes que él admira o ama, o a sus señores, o, en general, a todos aquéllos para cuya relación vive. E igualmente contra quienes son de tal condición que de ellos es posible alcanzar indulgencia;

[307] El proverbio aparece citado con grandes variantes en MENANDRO, *fr.* 193 y de él se hace también eco EURÍP., *Ifig. Ául.* 1180.

[308] *Autourgoí.* El significado de «trabajador autónomo» o «por cuenta propia» se justifica en la propia distinción que hace Aristóteles más abajo, en II 4, 81a24. En general, como vemos en TUCÍD., I 141, 3, el término designa el campesino con tierra propia, del que era proverbial su falta de tiempo y de oportunidades para ir a la ciudad a pedir justicia.

contra quienes ya ha habido disputa y existen diferencias de antes, al modo como, por ejemplo, obró Calipo en los asuntos de Dión [309], pues también estos casos parecen próximos a no constituir injusticia; contra aquellos otros de quienes se estaba a punto ⟨de recibir injusticia⟩, si —supuesto que no cabían deliberaciones— no se tomaba la delantera, según dicen que Enesidemo envió el premio del cótabo a Gelón, el cual había reducido a esclavitud (...), dado que así se adelantó a lo que él mismo tenía la intención de hacer [310]; y contra aquéllos a quienes, si se les infiere una injusticia —con tal que sea fácil de reparar—, es posible que realicen muchas acciones justas, tal como dijo Jasón el tesalio [311]: que conviene cometer algunas injusticias, a fin de que también puedan hacerse muchas cosas justas.

[309] Aristóteles conocía bien los hechos por tratarse de dos antiguos condiscípulos suyos de la Academia. Calipo había acompañado a Dión en la expedición que éste dirigió contra Dionisio II en el 357, para liberar a los sicilianos de su tiranía, pero cayó en desgracia de los mercenarios de Dión. Para salvarse urdió un complot, como resultado del cual Dión perdió la vida (354). El propio Calipo fue asesinado un año después como consecuencia de los turbulentos acontecimientos del 353. La historia está narrada en PLUTARCO, *Vit. Dion.* 54-56. Por lo demás, la fecha de estos sucesos tiene importancia para la cronología de la *Retórica*.

[310] Ross supone aquí, lo mismo que Römer y Dufour, la existencia de una laguna, verosímilmente el nombre de una comunidad o de un pueblo al que Gelón habría reducido a esclavitud. La historia nos es mal conocida. Gelón, tirano de Gela y, desde el 485, de Siracusa, liberador de Sicilia del dominio de los cartagineses y fundador de la potencia naval y territorial siciliana, es ciertamente un personaje célebre. En cambio, sobre Enesidemo tenemos escasa noticias. El texto implica una igualdad de rango con Gelón, lo que lleva a identificarlo con el tirano de Leontinos, padre de Terón, que cita PAUSANIAS, V 27, 7. Cuáles fueran las relaciones de Enesidemo y Gelón —este último mucho más joven—, y a qué se refiera en concreto el ejemplo de Aristóteles, lo ignoramos completamente. El *cótabo* era un juego consistente en alcanzar determinados blancos con el vino contenido en una copa. A él se refiere ATEN., 479c-e y 665c-668f.

[311] Se trata de Jasón, tirano de Feras del 385 al 370. Hacia el 376 había logrado ser reconocido jefe de las ciudades griegas de Tesalia a fin de realizar una expedición contra los persas. El tópico tiene relación con la idea de educar corrigiendo a que me he referido, *supra,* en n. 292, y está recogido como proverbio en PLUTARCO, *Praec. ger. reip.* XXIV 817.

Asimismo ⟨cabe cometer injusticia⟩ en aquello en que todos o la mayor parte acostumbran a cometerla, pues es de pensar que se obtendrá perdón. También en lo que es fácil que permanezca oculto —y tal es lo que se consume rápidamente, como, por ejemplo, los alimentos—; o en aquellas cosas que pueden variar de forma, color, composición o que se esconden con comodidad en muchos sitios —y tales son las que pueden trasladarse fácilmente o las que es posible ocultar en lugares pequeños—; en aquellas otras que carecen de diferencia y son, muchas de ellas, semejantes a las que ya tenía con anterioridad el que comete la injusticia. Igualmente, en todo aquello que avergüenza denunciar al que ha padecido la injusticia, como son los ultrajes a las mujeres de su casa, o a ellos mismos, o a sus hijos. Y también en aquellas cosas cuya denuncia haría al denunciante parecer un buscapleitos: o sea, las cosas pequeñas y las que se suelen excusar.

Con lo cual, pues, queda más o menos expuesto en qué disposiciones se comete injusticia, qué ⟨son las injusticias⟩, contra quiénes ⟨se cometen⟩ y debido a qué causas.

13. CRITERIOS DE DISTINCIÓN DE LO JUSTO Y LO INJUSTO

13.1. *Primer criterio: la ley*[312]

1373b Distingamos ahora en su totalidad los delitos y los actos justos, comenzando, en primer término, por lo que sigue. Lo justo y lo injusto han quedado ya definidos en relación con dos clases de leyes y, de dos modos, en relación con aquéllos a quienes atañe. Pues bien: llamo ley, de una parte, a la que es particular y, de otra, a la que es común. ⟨Ley⟩ *particular* es la que ha sido definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y ésta es unas veces no escrita y otras veces escrita. *Común,* en cambio, es la ⟨ley⟩ conforme a la naturaleza[313]; porque existe ciertamente algo —que todos adivinan— comúnmente ⟨considerado como⟩ justo o injusto por naturaleza, aunque no exista comunidad ni haya acuerdo entre los hombres, tal como, por ejemplo, lo muestra la *Antígona* de Sófocles, cuando dice que es de justicia, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices, porque ello es justo por naturaleza:

Puesto que no ahora, ni ayer, sino siempre
existió esto y nadie sabe desde cuándo ha aparecido[314].

Y como dice Empédocles acerca de no matar lo que tiene vida, dado que ello no es para unos justo y para otros injusto,

sino que es ley para todos y se extiende largamente
por el amplio éter y la inconmesurable tierra[315].

Y como también lo dice Alcidamante en su *Meseníaco*[316]:

libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo la naturaleza.

---

[312] *Supra,* I 10, 69b6-24. Compárese con las definiciones de *Ét. Nic.* V 7 (= *Ét. Eud.* IV 7), 1135a7-11, donde la relación de los actos con la ley es interpretada en los términos de la relación particular-universal. Sobre la ley como criterio de justicia, vid. *supra,* nn. 222 y 256. El presente capítulo de *Ret.* ofrece la posición más evolucionada de Aristóteles, según la cual la atenencia a la ley se enmarca en el contexto de la voluntariedad de los actos y de la apelación a la equidad, como criterios que definen la justicia.

[313] Cf., de nuevo *Ét. Nic.* V 7, esp. 1134b18-1135a6. Véase también, *supra,* n. 252. QUINT., *Inst. Orat.* XII 2, recoge la misma distinción: *leges quae natura sunt omnibus datae, quaeque propia populis et gentibus constitutae.*

[314] *Antíg.* 456-7.

[315] *Fr.* B 135 (DIELS-KRANZ).

[316] Sobre Alcidamante, vid. G. KENNEDY, *op. cit.,* pág. 70. Discípulo de Gorgias, aparece otras dos veces citado en la *Ret.* (98b18 y 06a18-b11), más como maestro de retórica que como verdadero orador. El *Discurso a los Mesenios,* recogido en SAUPPE, *Orat. Att.,* págs. 154-55, es de hecho una ejercitación escolar, probablemente referida a la rebelión contra los espartanos de 370-69. RADERMARCHER, 147, advierte una proximidad temática y argumental entre este discurso y el *Arquidamo* de Isócrates, que fue compuesto en 366. Desde Buhle se conjetura, después de *Alkidámas,* la existencia de una laguna, que se rellena con la cita del escoliasta (Σ) recogida en el texto. Cope se opone, sin embargo, a esta inclusión, manifestando que se trata de un ejemplo «manufactured for the occasion» (I 247).

Por su parte, en relación con aquéllos a quienes atañe, ⟨la cuestión⟩ se define de dos modos. Lo que se debe hacer y no hacer se define, en efecto, en relación a la comunidad o en relación a uno de sus miembros [317]. Y, por eso, respecto de los delitos y los actos justos, son dos los modos como cabe cometer injusticia o bien hacer acciones justas, según ⟨se refiera⟩, efectivamente, a un solo y determinado sujeto o a la comunidad. Porque el que comete adulterio y el que hiere hace injusticia a un sujeto determinado, mientras que el que no cumple sus deberes militares se la hace a la comunidad.

13.2. Segundo criterio: carácter voluntario e intencionalidad de los actos

Una vez distinguidos en su totalidad los delitos, según sean contra la comunidad o contra estos o aquellos hombres, retomando de nuevo la cuestión digamos qué es sufrir injusticia. Sufrir injusticia, así pues, es padecer actos injustos de parte de quien tiene voluntad de hacerlos, puesto que ya antes quedó definido que el cometer injusticia es voluntario [318]. Y como el que sufre injusticia necesariamente padece un daño —y un daño contra su voluntad— [319], resulta evidente, por nuestras afirmaciones anteriores, ⟨qué son⟩ los daños: antes se ha hablado, en efecto, de las acciones buenas y malas en sí mismas y, también, de que son voluntarias las que ⟨se hacen⟩ con conocimiento [320], de modo que es preciso que todos los cargos se refieran ⟨a injusticias cometidas⟩ contra la

[317] Se trata aquí de la distinción clásica de *Pol.* I 1. La comunidad *(koinōnía)* es, según este texto, «anterior por naturaleza a la familia y a cada uno de los particulares» (1253a25). Usada simultáneamente, esta doble referencia tiene gran fuerza retórica; cf., por ejemplo, Cic., *In Verrem* III 69, 161: *Quibus in rebus non solum filio, sed etiam rei publicae fecisti iniuriam. Susceperas enim liberos non solum tibi sed etiam patriae*».

[318] *Supra,* I 10, 68b6-12. Cf. *Ét. Nic.* V 8 *(=Ét. Eud.* IV 8), 1135a15-23: *adíkēma dè kaì dikaioprágēma hṓristai tôi hekousíōi kaì akousíōi* (lín. 20).

[319] *Akousíos.* Esto es lo que dicen los códices y Γ. Solamente Ross, entre los editores, acepta la conjetura de Richards, *hekousíōs,* que es, en realidad, una hipercorrección por el contexto (73b28: *hekóntos;* y 73b32: *hekousía).*

[320] Cf., respectivamente, I 6, sobre los bienes en sí mismos; y I 10, esp. 68b33-69a7, sobre las causas de la acción.

comunidad o contra un particular y ⟨a personas que han obrado⟩ o bien por ignorancia y sin voluntad o bien con voluntad y conocimiento y, en este último caso, ya sea por previa elección o como consecuencia de una pasión. Del apetito irascible se hablará, de todos modos, cuando tratemos de las pasiones [321], y en cuánto a qué cosas se eligen y estando en qué disposición se ha hablado ya con anterioridad [322].

Por lo demás, como es frecuente que quienes reconocen 1374a
haber realizado la acción no reconozcan, en cambio, sea su calificación [323], sea ⟨el delito⟩ a que se refiere esa calificación —pues, por ejemplo ⟨reconocen⟩ haber tomado, pero no robado; haber golpeado primero, pero no ultrajado; o haber tenido relación con una mujer, pero no cometido adulterio; o haber robado, pero no hecho un sacrilegio (porque el objeto no pertenecía al dios); o haber cultivado tierra ajena, pero no tierra pública; o haber estado en tratos con los enemigos, pero no hecho traición—, por todo esto sería preciso dar definiciones de cada una de estas materias, es decir, de qué es el robo, qué el ultraje, qué el adulterio,

[321] *Infra,* II 2.

[322] *Supra,* I 11 y 12.

[323] Aristóteles dice *epígramma,* lo que se refiere a la ley o norma escrita que corresponde aplicar al caso que se juzga. Por su parte, el *epígramma* presupone la *stásis (status, quaestio, constitutio),* o sea, la definición o determinación de ese 'caso', en cuanto que ello es el punto central objeto de disputa (cf. Isidoro, *Orig.* 5, 1: *status apud rhethores dicitur ea res in qua causa consistit, id est constitutio).* Aunque Aristóteles no menciona ni una sola vez en la *Ret.* el término *stásis* (y cuando se refiere al punto central de la causa, como en III 14, lo llama *kephálaion),* lo cierto es que con tal término se nombra, en la retórica antigua, el núcleo de la oratoria forense. En su origen, se trata de una metáfora relativa a la «postura del boxeador», de modo que, como señala Lausberg, § 82, alude a la «situación de lucha que da comienzo a la *actio (ágōn)* y que nace de la contradicción de ambas partes». Desde este punto de vista, el objetivo de la oratoria forense consiste en inclinar al juez respecto de la naturaleza del acto sobre el que tiene que juzgar «a la vista de la primera confrontación» *(quod ex prima conflictione nascitur,* Quint., *Inst. Orat.* III 6, 5). Los principales textos sobre la *stásis* se hallan en Lausberg, *cit.,* §§ 80-83, y Cope, *Intr.,* 397-400. En cuanto a su uso en Aristóteles, *cf.* W. N. Thompson, «Stasis in Aristotle's *Rhetoric*», *Quart. Joun. of Speech* 58 (1972), 134-41.

a fin de que, cuando quisiéramos mostrar si corresponden o no ⟨al delito⟩, pudiéramos sacar a la luz lo justo. Ahora bien, en todos estos casos el litigio trata sobre si ⟨la acción⟩ es injusta e inmoral o no injusta: porque, en efecto, en la intención ⟨es donde reside⟩ la malicia y el acto injusto [324], y, por su parte, los nombres de esta clase, como ultraje o robo, son signos de la intención. Pues si alguien pegó, no por ello cometió un ultraje en términos absolutos, sino ⟨sólo⟩ si lo hizo por causa de algo, como, por ejemplo, por deshonrar a otro o por darse a sí mismo un placer. Tampoco si se tomó algo a escondidas fue ello absolutamente un robo, sino si se tomó en daño ⟨de aquel del que se tomó⟩ y para apropiárselo él mismo. Y de igual modo ocurre en todas las otras cosas que son semejantes a éstas.

13.3. *Tercer criterio: la equidad*

Mas, puesto que hay dos especies de actos justos e injustos (ya que unos están fijados por escrito y otros no están escritos), los que acaban de tratarse son aquellos de que hablan las leyes, mientras que hay dos especies de los no escritos [325]. Y éstos son, por una parte, los que ⟨se

[324] Cf. *Ét. Nic.* III 2, 1112a1-2, y *Tóp.* IV 5, 126a35-36. La inmediata referencia a los signos debe entenderse en el sentido técnico definido, *supra,* en 56a34-b21 *(cfr.* n. 59).

[325] Las clases de actos a que ahora va a referirse Aristóteles, tienen una significación compleja. Tales actos —o determinados aspectos de ellos—, que no están comprendidos en las leyes escritas, son o bien los que comportan un plus *(hyperbolḗ* o exceso) sobre la calificación que la ley les fija, o bien aquellos otros que no figuran en ninguna ley. Platón se había referido ya a esta «insuficiencia de la ley», señalando que, en esos casos, es de aplicación lo que «las gentes suelen llamar leyes tradicionales o de los antepasados»; a tales normas, añade Platón, «no es necesario llamarlas leyes ni tampoco puede pasárselas en silencio», sino que son «las leyes no escritas» o «los usos y costumbres»; y concluye que sobre esta base se asientan «los lazos que dan continuidad a las constituciones (...), con cuyo conjunto se hace la ligazón interna de una ciudad» *(Ley.,* 793a-c). Aristóteles se mueve, ciertamente, en el contexto de estas mismas ideas, pero las reelabora en el sentido de referir la insuficiencia de la ley al juicio social y a los hábitos que radican en él. Lo que sustituye a la ley son, así pues, los *éndoxa,* o sea, el sistema de las opiniones comunes, que comportan juicios sobre los hechos, expresados bajo la forma de elogios o reproches. La importancia de estos hábitos se razona en *Pol.*

califican⟩ según su exceso, sea de virtud, sea de vicio, y para los que se reservan los reproches y los elogios, la deshonra y los honores y las mercedes (como, por ejemplo, dar las gracias a quien hace un beneficio, corresponder con un favor a quien nos ha hecho uno, ayudar a los amigos y otras cosas como éstas); y, por otra parte, los que ⟨cubren⟩ lagunas de la ley particular y escrita. Porque, en efecto, lo equitativo parece ser justo, pero lo equitativo es lo justo que está fuera de la ley escrita. Ello sucede, ciertamente, en parte con la voluntad y, en parte, contra la voluntad de los legisladores: contra su voluntad, cuando no pueden reducirlo a una definición, sino que les es forzoso hablar universalmente, aunque no valga sino para la mayoría de los casos. También ⟨sucede esto⟩ en aquellos casos que no son fáciles de definir a causa de su indeterminación —sea, por ejemplo, en el caso de herir con espada, de qué tamaño y con qué clase de espada—, pues se le pasaría la vida a quien intentase su enumeración. Si algo es indefinido, pero conviene legislarlo, es necesario que se hable de ello simplemente, de manera que si uno levanta la mano o golpea ⟨a otro⟩ llevando un anillo, según la ley escrita es culpable y comete injusticia, pero según la verdad no comete injusticia; y esto es la equidad [326]. **1374b**

III 11, 1287b, diciendo: «las normas consuetudinarias *(hoi perì tà éthē)* son más soberanas y se refieren a cosas más importantes que las leyes escritas, de manera que si un gobernante está menos expuesto a error que las leyes escritas, no lo está, con todo, menos que las normas consuetudinarias». La misma consideración se encuentra igualmente en *Ret. a Alej.,* 1: «es justo el hábito *(éthos)* no escrito de todos o de la mayoría, que es quien define qué acciones son bellas o vergonzosas». Ahora bien, estos datos son importantes por cuanto aclaran la rectificación que Aristóteles hace del criterio de justicia, desde el punto de vista de la evolución general de su filosofía práctica. Si, como he señalado en la n. 256, la *causalidad psicológica* introduce el nuevo fundamento de análisis de la acción humana (moral y política), este programa se completa con el conocimiento positivo de su expresión social, es decir, de los hábitos, opiniones y constituciones de los pueblos. Sobre esta base (a la que, por otra parte, alude continuamente *Ret.* I 4) están compuestos los libros IV, V, VI de la *Política.* Y sobre esta base también, como analizo en la n. 326, debe situarse la referencia a la equidad de que inmediatamente trata el texto.

[326] La doctrina que presenta *Ret.* a propósito de la equidad reproduce relativamente la de *Ét. Nic.* V *(= Ét. Eud.* IV) 10, la cual se construye, por otra parte,

Ahora bien, si la equidad consiste en lo dicho, resulta evidente qué ⟨actos⟩ son equitativos y cuáles no, así como cuáles son los hombres no susceptibles de equidad. Porque aquellos casos para los que cabe hallar una disculpa son los propios de la equidad y no son merecedores de la misma consideración las equivocaciones que los delitos, ni las equivocaciones que las desgracias [327]. En efecto: son desgracias cuantas cosas ⟨suceden⟩ contra los cálculos racionales y sin malicia, y equivocaciones las que ⟨tienen lugar⟩, no sin cálculo, pero sin maldad; los delitos, en cambio, son calculados y proceden de la maldad, pues lo que tiene por causa el deseo pasional procede de la maldad [328]. Tam-

en torno a la misma problemática. En el caso de la *Ética*, la argumentación arranca también, en efecto, de una rectificación del criterio de justicia basado en la ley, pues «ésta no es lo justo sino por accidente» (9, 1137a12). Ello se razona igualmente desde las insuficiencias legales, habida cuenta que «lo justo se da entre los que participan de las cosas buenas en sí mismas y que pueden tener *exceso* o *defecto* de ellas *(hyperbolḗn kaì élleipsin)*» (9, 1137a26). Y sólo desde esta base se introduce la definición de equidad como lo que «es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación *(epanórthōma)* de la justicia legal» (10, 1137b, 13-41). El que la equidad funciona como *criterio* (y no sólo como actitud moral) en el marco de los actos para los que la ley es insuficiente, y el que se guía, por ello mismo, de conformidad con las normas consuetudinarias que comporta —como he señalado en la nota anterior— el sistema de las opiniones comunes, esto es algo que enfatiza claramente *Ret.* puesto que relaciona una y otra temáticas mediantes una cláusula causal explicativa: *tò gàr epieikés.* Pero lo demuestra además el que la equidad no se aplica únicamente al juicio en los tribunales, sino también a la praxis *política* de las leyes, cuya naturaleza difiere según las distintas *constituciones* (cf. *Pol.* III 6, 1282b20 ss., que debe ponerse en relación con todo el capítulo, donde se trata de dar respuesta a la dificultad de que bajo cualquier constitución «es posible experimentar un daño»). En cambio, en *Marg. Mor.* II 1, 1198b —que presenta el punto de vista moral más estricto—, la equidad se hace depender de «lo que es natural y esencialmente justo» frente a «las pretensiones legales que el legislador se vio a la fuerza obligado a no especificar más». La literatura sobre la equidad en Aristóteles no es muy abundante: puede consultarse de todos modos, los comentarios ya citados de Gauthier-Jolif y Dirlmeier a *Ét. Nic.*, así como el artículo de J. E. Pattantius, «Aristotle's doctrine of equity», *The Mod. Sch.* 51 (1974), 159-70.

[327] La misma clasificación, más detallada, en *Ét. Nic.* V 10, 1135b6-10.

[328] Sobre la voluntariedad de los actos y sobre la elección según el deseo pasional, cf. *Ét. Nic.* III 2, 1111b3-18.

bién ⟨es propio de⟩ la equidad ser indulgente con las cosas humanas. Y mirar no a la ley, sino al legislador; no a la letra, sino a la inteligencia del legislador; no al hecho, sino a la intención; no a la parte, sino al todo; no a cómo es ahora uno, sino a cómo era siempre o la mayoría de las veces. Igualmente, acordarse más de los bienes recibidos que de los males, y de los bienes que se han recibido más bien que de los que se han hecho. Y, asimismo, tolerar a quien comete una injusticia, preferir juzgarlo más de palabra que de obra y consentir en someter ⟨la cuestión⟩ más a un arbitraje [329] que a un juicio; porque el árbitro mira la equidad, mientras que el juez la ley, y por esta razón se inventó el árbitro, a fin de que prevaleciese la equidad.

De este modo, pues, queda definido lo concerniente a la equidad.

14. GRADACIONES EN LA GRAVEDAD DE LOS DELITOS: DIVERSOS CRITERIOS DE USO RETÓRICO

Un delito es mayor según proceda de una injusticia mayor [330]. Y por eso los más pequeños ⟨pueden ser⟩ muy grandes, como aquel, por ejemplo, del que Calístrato acusaba a Melanopo [331]

[329] Sobre la institución del arbitraje *(díaita)* nos ha proporcionado nueva luz al hallazgo de la *Constitución de Atenas* (cf. esp. §§ 53-54). Véase también *Pol.* II 5, 1268b4-11.

[330] Con el presente capítulo, que cierra las consideraciones sobre la retórica forense, se recupera la simetría de tratamiento de los otros géneros oratorios. El capítulo está construído, en efecto, desde la perspectiva *ek tópōn,* sobre la base del lugar del *más* y el *menos* y el recurso de la *amplificación* (vid. nn. 158 y 244). Es plausible pensar que nos hallamos ante el resto de un primer análisis de la oratoria judicial, sustituido o drásticamente alterado después de la introducción de la causalidad psicológica como fuente de enunciados propios de la persuasión.

[331] Según nos dice Jenof., *Helen.* VI 3, 2-3, Calístrato y Melanopo eran embajadores de Tebas en el 371-70. Plutarco, que también los menciona *(Vita Demost.* 13), los presenta como rivales. De la acusación a que se refiere el texto no sabemos,

⟨achacándole⟩ que había defraudado tres semióbolos sagrados a los constructores del templo; lo contrario, pues, ⟨de lo que ocurre⟩ en el dominio de la justicia [332]. Ello es así en razón de lo que tales ⟨delitos⟩ tienen en potencia. Porque el que roba tres semióbolos sagrados podría también cometer cualquier otra injusticia.

Ahora bien, la gravedad se juzga unas veces así y otras veces en atención al daño. Tal ⟨sucede con el delito⟩ para el que no existe venganza equivalente, pues toda ⟨venganza⟩ es pequeña. Y lo mismo con el que no tiene remedio, porque es difícil †o imposible† [333], y con aquél para el que no puede reclamar justicia quien lo ha sufrido, porque es irremediable, supuesto que el juicio y el castigo son también remedios. Igual ⟨sucede⟩ si el mismo que padeció y sufrió la injusticia se ha autocastigado gravemente, pues es justo entonces que el que la cometió sufra un castigo todavía mayor; al modo como Sófocles, cuando habló
1375a en favor de Eucteón después que éste se quitara la vida por haber sido ultrajado, dijo que él no pondría una condena menor que la que contra sí mismo puso el que había padecido ⟨la injusticia⟩ [334].

Agravan asimismo el delito el hecho de que lo cometa uno solo o el primero o acompañado de pocos, y también hace gran-

---

sin embargo, nada. Sobre Calístrato, orador especialmente admirado por Demóstenes y a quien la *Ret.* cita otras dos veces, vid., *supra,* n. 173 y n. 387 al L. III.

[332] O sea, un delito pequeño puede resultar muy grave, pero, en cambio, un acto de justicia grande no puede reducirse a uno pequeño. En la razón inmediatamente aportada por Aristóteles, *dynámei* («en potencia») debe entenderse en el sentido técnico-filosófico de este término (cf. *Met.* VIII 1-5).

[333] *Kaì adýnaton.* Ross considera corrupto el texto, que, en cambio, defiende Vater *(id.* Tovar y Grimaldi). Sobre la concepción del castigo como remedio, cf. *Ét. Nic.* II 3, 1104b16-18, ya citado en n. 266.

[334] Una vez más el suceso al que se refiere Aristóteles nos es desconocido. En la hipótesis (Cope, I, 263) de que este Sófocles sea el mismo que se vuelve a mencionar en III 18, 19a26 y del que se afirma que fue miembro de la *Proboulé,* entonces podría identificarse con el que cita Jenof., *Helen.* II 3, 2 como uno de los 30 tiranos. Pero esta hipótesis no tiene por qué ser cierta. Respecto de Eucteón, con este nombre se refiere Jenof., *Helen.* I 2, 1, a un arconte de 408-7 (cf. Grimaldi, 312).

de [335] una falta el que se caiga muchas veces en ella. Igualmente el que por su causa se hayan buscado medios de prevención y castigo; en Argos, por ejemplo, imponen una pena a aquél por cuya causa se ha establecido una ley y a aquéllos por cuya causa se ha edificado una cárcel. El delito más bestial [336] es también más grave. Y lo mismo el que es más premeditado [337] y el que provoca en quienes lo oyen más espanto que compasión. Hay también, por otra parte, recursos retóricos del estilo de que ⟨el acusado⟩ ha ignorado o transgredido muchas cosas —como, por ejemplo, juramentos, manos diestras, palabras de fe, matrimonios con extranjeros— [338], pues ⟨la acumulación de⟩ muchos delitos hace superior ⟨el cometido⟩ [339]. Igualmente ⟨agrava el delito⟩ el cometerlo allí donde se castiga a los delincuentes, al modo como hacen los falsos testigos; porque ¿dónde no delinquirán éstos si hasta en el tribunal ⟨delinquen⟩? Y asimismo ⟨el cometerlo⟩ a propósito de aquellas cosas que causan más vergüenza [340]. O contra aquel de quien se han recibido beneficios, pues entonces se comete una injusticia mayor, tanto por haber obrado mal, como por no haber hecho el bien ⟨debido⟩.

---

[335] Restituyo *méga,* que tienen todos los códices y Γ. La seclusión se debe a Spengel y es seguida por todos los editores, pero rechazada por Cope y Grimaldi. La razón que da Spengel, según la cual debería esperarse *meízon,* y no *méga,* no es convincente a juzgar por los paralelismos con 67a23-28 y 68a13-14, que cita Grimaldi, 313.

[336] *Thēriōdésteron.* El delito o, en su caso, el vicio *brutal,* en cuanto que opuesto a la virtud sobrehumana *(hypèr hemâs aretḗ: Ét. Nic.* VII 1, 1145a18), se halla definido y ejemplificado en *Ét. Nic.* VII 5, 1148b20-31. Cf. igualmente *Mag. Mor.* II 5.

[337] Cf. *Ét. Nic.* V 7, 1135b19-1136a1, que contiene la distinción entre responsabilidad pasional y responsabilidad premeditada *(ek pronoías).* Cicerón se hace eco de esta distinción clásica en *De offic.* I 8, 27: *Leviora sunt quae repentino aliquo motu accidunt quam ea quae meditata ac preparata inferuntur.*

[338] O sea, si se ha incurrido en abandono o bigamia, puesto que el término *epigamía* alude al derecho de matrimonio entre consortes de dos ciudades distintas. Vid. Cope, I, 251.

[339] Aplicación del tópico de la *gradatio* o *clímax (supra,* I 7, 65a15 y n. 194).

[340] Sobre la definición de «vergüenza» *(aischýnē)* y sobre esta clase de delitos vid., *infra,* II 6 (y n. 88).

Lo que va contra las normas no escritas ⟨es también más grave⟩, ya que es propio del mejor ser justo no por necesidad; y las leyes escritas son ciertamente forzosas, mientras que las no escritas no. Pero hay otro argumento, si se delinque contra las leyes escritas; pues, en efecto: el que comete injusticia en aquello que es de temer y lleva aparejado un castigo, la cometerá igualmente en lo que no conlleva castigo [341].

Con esto queda tratado lo que concierne a la mayor y menor gravedad del delito.

15. USO RETÓRICO DE LAS PRUEBAS POR PERSUASIÓN NO PROPIAS DEL ARTE

15.1. *Enumeración de las pruebas*

Como continuación de lo expuesto, corresponde extenderse a las pruebas por persuasión que hemos llamado *no propias del arte* [342], ya que ellas son específicas de los discursos judiciales. En número son cinco: las leyes, los testigos, los contratos, las confesiones bajo tortura y los juramentos.

[341] Compárese con, *infra,* I 15 (75a26-b25: 15.2), que prolonga esta línea de doble argumentación (según el caso).

[342] *Supra,* I 2, 55b35-38 (y n. 31), cuyo programa se cierra ahora. Las «pruebas no propias del arte» forman lo que la tradición latina llama el *genus inartificiale probationum* y son definidas por QUINT., *Inst. Orat.* V 1, 1-2, como aquellas pruebas, preexistentes al discurso, *quas extra dicendi rationem acciperet orator;* a pesar de lo cual corresponde a la retórica aprovecharse de ellas *summis eloquentiae viribus.* Esto permite comprender el sentido del capítulo. Aristóteles ha dicho ya en I 1, 54b26 que los autores de *Téchnai* se han ocupado, sobre todo, de la oratoria forense; y, de hecho, en la presentación de las pruebas, se reproducen procedimientos —tales como las argumentaciones dobles— que son típicos de la retórica sofística. Es evidente, pues, que lo que interesa a Aristóteles es el examen crítico —más bien que el descubrimiento— de un material ya de suyo ampliamente conformado por la tradición retórica. Pero además, como GRIMALDI, 318, ha señalado acertadamente contra Guthrie, la preocupación *metodológica* que guía al filosófo resulta más importante que el análisis de las propias pruebas, sin que quepa establecer en este punto grandes diferencias entre éste y los anteriores capítulos. En resumen, pues, lo que Aristóteles se propone estudiar es el uso retórico, *conforme al arte,* de las pruebas no técnicas, fijando para ello los lugares comunes y enunciados en que tal uso se apoya.

15.2. *Las leyes*

Hablemos en primer lugar de las leyes: de cómo debe usar de ellas el que aconseja y el que disuade [343], el que acusa y el que defiende. Pues bien: es evidente que, si la ley escrita es contraria al caso, se debe recurrir a la ley común y a ⟨argumentos de⟩ mayor equidad y justicia. Como también, que ⟨la fórmula⟩ «con el mejor espíritu» [344] significa precisamente eso, o sea, el que no hay que servirse en exclusividad de las leyes escritas; y que la equidad siempre permanece y nunca cambia, como tampoco la ley común (pues es conforme a la naturaleza), mientras que las leyes escritas ⟨cambian⟩ muchas veces, de donde se dicen aquellas palabras en la *Antígona* de Sófocles, cuando ella se defiende, en efecto, de haber sepultado ⟨a su hermano⟩ contra la ley de Creonte, pero no contra la ley no escrita:

[343] *Kaì protrépontа kaì apotrépontа.* Spengel, Römer y Dufour secluyen estas palabras (que están en todos los códices), juzgando seguramente que tal alusión a la oratoria deliberativa es incompatible con las pruebas *átechnoi,* supuesto que ellas «son específicas de los discursos judiciales» (lín. 23). Esto no es correcto. En la nota anterior he señalado cómo la preocupación de Aristóteles en el análisis de tales pruebas es fundamentalmente de orden *metodológico* y nada impide que el que delibera haga uso de argumentos que se refieran a la ley en este sentido atécnico. Hemos visto ya, por otra parte, que la confluencia temática, sobre todo por lo que se refiere a la deliberación, constituye una característica de la *Retórica* (cf. nn. 217, 253 y 264). Y, por lo demás, en *Pol.* II 5 (espec. 1268b26-1269a28), Aristóteles hace un uso *político* —deliberativo— de esta clase de pruebas en el marco de su crítica al sistema de Hipódamo. Véase también *infra,* nn. 347 y 352.

[344] *Tò gnṓmēi têi arístēi krínein/dikázein.* Esta es la fórmula tradicional del juramento de los jueces en Atenas. Según recoge PÓLUX, *Onomast.* VIII 10, los jueces juran decidir *katà toùs nómous* y, en el caso de que la ley no se ajuste completamente al caso, *gnṓmēi têi dikaotátēi.* Con diferentes variantes se encuentra la misma fórmula en diversos autores: ARIST., *Pol.* III 11, 1287a25 y, de nuevo, en *Ret.,* 75b16, 76a19, y II 25, 02b33; DEMÓST., *Contra Aristocr.* §§ 96-97; *Contra Leptines,* § 118; etc.

1375b *porque no ahora, ni ayer, sino siempre...*
...por lo tanto, no iba yo por hombre alguno... [345].

Asimismo ⟨argumentaremos⟩ que lo justo es verdadero y útil, pero no así lo que es opinable, de manera que la escrita no es propiamente una ley, pues no cumple la función de la ley. Que el que juzga es como un censor de moneda [346], a fin de discriminar la justicia falsificada y la verdadera. Y que es propio del hombre excelente aplicar y hacer guardar las leyes no escritas más bien que las escritas. También ⟨se ha de tomar en consideración⟩ si alguna vez la ley es contraria a una ya aprobada o incluso a sí misma: en ocasiones, por ejemplo, una ⟨ley⟩ ordena que sean firmes cualesquiera contratos que se hubieran acordado, mientras que otra prohibe que se establezca contratos al margen de la ley. E igualmente si es ambigua, de modo que se puede volver su sentido y mirar a cuál de las dos direcciones —a lo justo o a lo conveniente [347]— se acomoda, para luego servirse así de ella. Y si el caso para el que se dictó la ley ya no se da, pero la ley permanece: hay que esforzarse entonces en demostrar esto y luchar contra la ley por este medio.

En cambio, si la ley escrita es favorable al caso, hay que decir que ⟨la fórmula⟩ «con el mejor espíritu» no sirve para pronunciar sentencias al margen de la ley, sino para que no haya perjurio si es que se desconoce lo que dice la ley. Que además nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que ⟨es bueno⟩ para él. Que no hay ninguna diferencia entre no haber ley o no usar de

[345] *Antíg.* 456-7. Verso ya citado en 13, 73b12-13.

[346] La metáfora se encuentra también recogida en PÓLUX, *Onomast.* VII 170.

[347] *Tò symphéron,* que es, como Aristóteles ha señalado en 6, 62a17-21, el objetivo de la *deliberación.* COPE, I, 273, interpreta que el término alude aquí a la «equidad», pero esto nace de la tendencia a aislar los géneros a que me he referido en n. 343. Por el contrario, «lo conveniente» se refiere en este caso al proceso *deliberativo* de elaboración de las leyes, que, según dice *Ét. Nic.* V 1, 1129b14-18, se propone «lo que conviene *(symphérontas)* en común a todos», de modo que «en este sentido, llamamos justo a lo que es de índole de promover y preservar la *felicidad* y sus *elementos* para la *comunidad política*». Vid. también n. 352.

ella. Que en los demás artes no reporta ninguna ventaja «ser más sabio que el médico», pues no daña tanto el error del médico como adquirir la costumbre de desobedecer al que manda. Y que el pretender ser más sabio que las leyes es lo que precisamente se prohibe en esas leyes que se elogian [348].

Acerca de las leyes quedan, pues, establecidas estas distinciones.

15.3. *Los testigos*

Por lo que se refiere a los testigos, los hay de dos clases: los antiguos y los recientes y, entre éstos, unos participan del riesgo ⟨de la causa⟩ y otros permanecen fuera. Llamo ⟨testigos⟩ antiguos a los poetas y a los juicios que todo el mundo conoce de los demás hombre ilustres. Así, por ejemplo, los Atenienses pusieron a Homero por testigo en el asunto de Salamina [349] y, hace poco, los de Ténedos a Periandro de Corinto en contra de los de Sígeo [350]. También Cleofonte se sirvió contra Critias de los ⟨versos⟩ elegíacos de Solón, diciendo que de antiguo venía la desvergüenza de su familia, pues ⟨, si no,⟩ nunca hubiese cantado Solón:

Dímele a Critias, el pelirrojo, que escuche a su padre [351].

[348] Compárese TUCÍD., III 37, 3-4.

[349] Solón, en la disputa con los de Mégara por la posesión de Salamina (ca. 600), citó los versos 557-58 de la *Ilíada* que dicen «De Salamina trajo Áyax doce naves / y acampó allí donde los atenienses habían acampado sus tropas». El ejemplo es famoso, porque todo el mundo dio por seguro que el segundo de estos versos había sido compuesto y añadido por el propio Solón (cf. PLUTAR., *Vita Solon.* 10, que repite DIÓG. LAER., *Vita Solon.* 48). La crítica moderna está de acuerdo en que el v. 558 es una interpolación ática.

[350] Nada conocemos de este hecho ni de la existencia de disputas entre los pueblos de Ténedos y Sígeo, Verosímilmente este Periandro es el tirano de Corinto, hijo de Cípselo y uno de los siete sabios, que mantuvo el poder hasta el año 585.

[351] *Fr.* 18 (DIEHL-BEUTLER y ADRADOS). El dístico se reconstruye por medio de esta cita de Aristóteles y PROCLO, *Ad Tim.* 20e. Sobre Cleofonte, representante del partido demócrata, partidario a ultranza de la guerra contra Esparta y finalmente condenado a muerte y ejecutado (404) por el partido oligárquico, los principales detalles se encuentran en JENOF., *Helen.* I 7, 35, y LISIAS, *Contra Nicom.* §§ 10-13, y *Contra Agor.* § 12. En cuanto a Critias, es el célebre pariente de Platón, a uno de cuyos diálogos da nombre, que formó parte del gobierno de los Treinta (404-3).

Estos son, pues, los testigos sobre las cosas del pasado; pero
1376a para los acontecimientos futuros [352] ⟨sirven⟩ también los intérpretes de oráculos, al modo como Temístocles, citando el muro de madera, ⟨interpretó⟩ que había que librar batalla naval [353]. Además de esto, los refranes son también, como se ha dicho [353bis], testimonios; por ejemplo, si alguien aconseja no tomar a un viejo por amigo, le sirve para ello de testimonio el refrán:

Nunca le hagas un bien a un viejo.

Y en lo de suprimir a los hijos a cuyos padres se ha matado:

Necio quien, después de matar al padre, deja intactos a los [hijos [354].

Por otra parte, son ⟨testigos⟩ recientes cuantos hombres ilustres han emitido algún juicio, porque sus juicios son útiles para los que disputan sobre las mismas cosas; Eubulo, por ejemplo,

Critias había promovido sediciones contra el régimen de los Cuatrocientos, que fueron desbaratadas por Cleofonte; a esto se refiere el ejemplo de Aristóteles. JENOF., *Mem.* I 2, 24-39, sugiere que su relación con Sócrates, dada la conocida militancia de Critias en la facción antidemocrática, pudo haber contribuido a la condena del primero.

[352] Nueva alusión a la oratoria deliberativa, que se ocupa, efectivamente, del tiempo futuro *(supra,* 3, 58b15) o futuro-presente (6, 61a15, y 8, 66a18).

[353] La anécdota está narrada por HERÓD., VII 141-47. La palabras del oráculo, transmitidas por Heródoto, fueron: «Zeus previsor advierte a Tritogenia (=Atenas) que sólo un muro de madera es inexpugnable».

[353bis] Este «como se ha dicho» resulta de difícil interpretación, puesto que Aristóteles no se ha referido en ningún momento a los refranes. Römer apunta por este motivo, a que tal vez en algún lugar de nuestro texto exista una laguna, donde el filósofo habría tratado esta materia. Pero es más fácil suponer que estamos aquí ante un uso impersonal del verbo —'se dice', 'se ha dicho (por alguien)'—, puesto que, en todo caso, la doctrina según la cual los refranes son 'testimonios' *(martýria)* tampoco concuerda con la que Aristóteles propone en III 11, 13a17. Según esta doctrina, los refranes son *dichos elegantes* (o *ingeniosos),* basados en una metáfora que ha consagrado el uso: vid. n. 247 al L. III.

[354] *Cyprias* (atribuido a Estásino de Chipre), *fr.* 25 (ALLEN). Cf., igualmente, HERÓD., I 155.

utilizó en los tribunales contra Cares lo que Platón había dicho contra Arquibio, a saber: que cunde en la ciudad ⟨la moda de⟩ declararse malvado [355]. Son también ⟨testigos⟩ los que participan del riesgo ⟨de la causa⟩ [356] (si es que dan la impresión de mentir). Ahora bien, estos testigos lo son únicamente acerca de cuestiones tales como si sucedió o no, o si existe o no; pero no son testigos sobre la cualidad, como, por ejemplo, si es justo o injusto, si es conveniente o inconveniente; sobre estas materias, en cambio, son más dignos de crédito los testigos que están fuera ⟨de la causa⟩; y los más de todos, los antiguos, pues no son corruptibles.

Para quien no tiene testigos, los argumentos de persuasión ⟨de que dispone⟩ en relación con los testimonios son: que es conveniente juzgar sobre la base de probabilidades [357] y que a esto se refiere ⟨la fórmula⟩ «con el mejor espíritu»; que lo probable no se puede burlar con dinero; y que no cabe sorprender a lo probable atestiguando en falso. Por su parte, frente al que no tiene ⟨testigos⟩, para el que los tiene ⟨sus argumentos son⟩: que las probabilidades carecen de responsabilidad y que para nada se necesitaría de testigos si fuese bastante considerar teóricamente las cosas a base de razones.

[355] La frase sobre Arquibio —un personaje desconocido— forma parte, por esta cita de Aristóteles, de la colección de fragmentos (fr. 219, KOCK) atribuidos al Platón poeta cómico del s. IV. W. R. ROBERTS, «References to Platon...», art. cit., pág. 342, sostiene, no obstante, y TOVAR (n. 157) le presta crédito, que podría tratarse del Platón filósofo, «a quien muy bien conviene —concluye Tovar— la crítica de la decadencia moral». En cuanto al suceso que se narra, debe ponerse en el marco de las disputas entre el partido antimacedónico (Cares) y el partido de la prudencia (Eubulo). Probablemente este último denunció alguna vez a Cares por su condición de doble mercenario al servicio de los atenienses y de los persas. Eubulo es violentamente atacado por DEMÓST., *Corona* §§ 21 y 162; *Contra Lept.* § 137; *Emb.* § 191, 290 y 304.

[356] O sea, los testigos que acuden personalmente al tribunal y que pueden ser objeto de réplica y, en su caso, de una acusación de perjurio.

[357] Razonamientos de esta clase aparecen, en efecto, en ESQUIN., *Contra Timarc.* § 91, e ISÓCR., *Contra Eutin.* § 4, y *Contra Calím.* § 16. También CIC., *Pro Cael.* IX 22, se pronuncia en el mismo sentido.

Por lo demás, los testimonios se refieren unas veces a uno mismo y otras veces al adversario, unas veces al caso y otras veces a las costumbres, de manera que es evidente que jamás cabe carecer de un testimonio útil, ya que, si no ⟨se dispone⟩ de alguno que, en relación con el caso, sea o bien favorable a uno mismo o bien desfavorable al adversario, al menos ⟨se podrá utilizar alguno⟩ sobre el talante de uno mismo, para probar la honradez propia, o sobre el del adversario, para probar su falta de virtud. Los demás ⟨argumentos⟩ sobre el testigo —⟨si es⟩ amigo o enemigo o indiferente, ⟨si tiene⟩ buena, mala o mediana reputación y cualesquiera otras diferencias de esta clase— deben razonarse a partir de los mismos lugares comunes de los que ya dijimos que, en todo caso, ⟨se obtienen⟩ los entimemas [358].

15.4. *Los contratos*

1376b En lo que se refiere a los contratos, el uso de los discursos ⟨se cifra⟩ en amplificar o anular su importancia o bien en hacerlos dignos o indignos de crédito: si son favorables a uno, dignos de crédito y firmes; y al revés, si ⟨favorecen⟩ al adversario. Ahora bien, la cuestión de probar que son dignos o indignos de crédito en nada se diferencia de la que se refiere a los testigos, pues, según quiénes sean sus signatarios o los que los garantizan, así serán de fiables los contratos. Si la existencia del contrato está reconocida y él es provechoso, entonces hay que amplificar su importancia: el contrato, en efecto, es una ley privada y particular; los contratos ciertamente no hacen firme a la ley, pero la ley sí a los contratos que se hacen según las leyes; y la misma ley es, hablando en general, una especie de contrato [359], de manera que quien le niega el crédito a un contrato o lo anula, anula las leyes. Además de esto ⟨puede argumentarse que⟩ la mayor parte de las transacciones, y todas las voluntarias, se hacen mediante contratos, de modo que, si se les invalida, se anula el trato mutuo entre los hombres. Los demás ⟨argumentos⟩ que también se ajustan ⟨a este tema⟩ son fáciles de ver.

Sin embargo, si ⟨los contratos⟩ nos son desfavorables y están de parte del adversario, entonces son ajustadas, en primer lugar, las mismas ⟨argumentaciones⟩ con que se combate una ley contraria. Porque sería, desde luego, insólito, si pensásemos que, en el caso de las leyes que no están bien establecidas y en que los legisladores han cometido errores, no es conveniente obedecer y, en cambio, que sí es necesario en el caso de los contratos. Además de esto ⟨cabe argumentar⟩ que el juez es un guía de la justicia [360] y que, por consiguiente, no debe atender a la letra sino a lo que es más justo. Y que lo justo no se puede pervertir ni por engaño ni por coacción (pues es por naturaleza), mientras que los contratos se suscriben también por gentes que a veces están engañadas y a veces coaccionadas. Aparte de estos ⟨argumentos⟩, hay que mirar si son contrarios a alguna de las leyes escritas o de las comunes y, entre las escritas, a las propias o a las extranjeras; y, luego, si ⟨contradicen⟩ a otros contratos posteriores o anteriores, porque los posteriores son firmes y los anteriores no, o bien los anteriores son rectos y los posteriores

[358] La referencia es dudosa. COPE, I, 281, y GRIMALDI, 333, opinan que Aristóteles alude a las «especies propias» *(ídiē eídē)*, de conformidad con el texto del cap. 3 (58a27-28) que dice: «la mayor parte de los entimemas se dicen de las especies particulares y propias». Esto es posible, considerando que los testigos constituyen una clase *específica* de prueba, ni siquiera dependiente, en sentido propio, del arte retórico. Sin embargo, Aristóteles no remite aquí a «especies», sino a «los lugares *(tópoi)*... de los que se obtienen los entimemas» y tales *lugares* han sido definidos, en dicho cap. 3, como «los que se refieren en común lo mismo a cuestiones de justicia que de física... como, por ejemplo, el lugar del más y el menos... etc.» (58a11-14). A mi parecer, SPENGEL, 200, tiene razón al interpretar este texto en el sentido de los *lugares comunes* y remitir, por lo tanto, a II 23. Lo que Aristóteles afirma es que, además de los argumentos particulares expuestos a propósito de los testigos, pueden obtenerse nuevos argumentos a partir de lo que, *en todo caso (per)*, es fuente de entimemas; o sea, los *tópoi koinoí*, los lugares comunes. La partícula *per* (no vertida en las traducciones que conozco) es aquí fundamental y aclara el sentido del texto.

[359] La misma idea en *Pol.* III 9, 1280b10: *ho nómos synthḗkē*. Isócrates argumenta con el mismo paralelismo en *Contra Calím.* § 34. (Sobre el uso de la terminología *—contratos, convenios, transacciones—*, vid., *supra*, n. 11).

[360] La imagen es platónica: cf. *Protág.* 338b.

se han hecho con engaño, una u otra cosa según sea más útil. Pero además hay que mirar también la conveniencia (no vaya a ser que sea contraria a los jueces) y a los demás ⟨argumentos⟩ de esta clase, pues son todos ellos igualmente sencillos de conocer.

15.5. *Las confesiones bajo torturas*

Las confesiones bajo torturas constituyen una cierta clase de testimonios y parecen tener algún crédito puesto que llevan implícita alguna necesidad [361]. Ciertamente, tampoco en este caso es difícil aducir los ⟨argumentos⟩ que son posibles y sobre cuya base, si ⟨las confesiones⟩ son favorables, cabe amplificar su valor ⟨diciendo⟩ que ellas son
1377a los únicos testimonios verídicos. En cambio, si son contrarias y están de parte del adversario, se las puede refutar declarando lo que es verdadero para todo género de torturas: pues, efectivamente, los que están forzados no dicen menos mentiras que verdades, ya sea resistiendo con obstinación para no decir la verdad, ya sea engañando fácilmente para acabar más deprisa. Conviene en estos casos referir ejemplos de sucesos que conozcan los jueces.
6 [También [362] conviene indicar que las confesiones bajo
7a torturas no son verdaderas, porque hay muchos que son poco sensibles, los cuales, por ser de piel pétrea y alma noble, son capaces de resistir las coacciones, mientras que también los hay cobardes y timoratos que sólo tienen ánimos hasta que ven ⟨los
7d medios de⟩ la coacción, de suerte que nada hay digno de crédito en las confesiones bajo tortura].

[361] *Anágkē tis prósestin.* Dufour traduce, y Tovar le sigue: «se añade una cierta coacción/ fuerza». No logro ver cómo puede hacer esto a las confesiones bajo tortura «dignas de crédito» *(tò pistón).* Por el contrario, Aristóteles recoge simplemente aquí la idea, normal en el mundo antiguo, de que la tortura es, en determinados casos, *necesaria* para la confesión: cf. *Ret. a Alej.* 17 (1432a13 ss.).

[362] Todos los editores, salvo Ross y Freese, están de acuerdo en considerar este pasaje como una interpolación del copista de A. No figura en ninguno de los *deteriores* ni tampoco en las traducciones latinas. Y, por lo demás, no parece que pueda ponerse en duda el argumento de Victorio sobre el carácter no aristotélico de algunas expresiones (v. gr. *taîs psychaîs óntes dȳnatoí).* Por lo mismo, el pasaje no es computado en el recuento de líneas de la edición académica.

15.6. *Los juramentos*

En cuanto a los juramentos, es posible hacer cuatro distinciones [363]: o bien se aceptan y se prestan, o bien ni una cosa ni otra, o bien una cosa sí y otra no y, en ese caso, o se aceptan pero no se prestan, o se prestan pero no se aceptan. Junto a estas ⟨distinciones⟩, todavía es posible otra: si el juramento ha sido hecho por uno mismo o por el adversario.

Pues bien: ⟨el juramento⟩ no se acepta ⟨basándose⟩ en que es fácil cometer perjurio; en que el que jura no restituye [364]; y en que, por otro lado, cabe pensar que condenen al que no jure y, aún así [365], puede resultarle a éste preferible el riesgo que ⟨corre⟩ ante los jueces, porque en ellos confía y en el adversario no.

No se presta, en cambio, ⟨fundándose⟩ en que ⟨se trata de⟩ un juramento puesto en lugar de dinero; que si uno fuera un inmoral ya habría jurado, puesto que es preferible ser un inmoral por algo que por nada y, jurando, algo tendría de su parte, mientras que, no jurando, no; y que, por consiguiente, el no ⟨jurar⟩ podría tener por causa la virtud, pero no el ⟨miedo al delito de⟩ perjurio. También es ajustada aquí la ⟨frase⟩ de Jenófanes; a saber, que el desafío de un hombre impío contra uno piadoso carece de igualdad y es, más bien, semejante a si un hombre fuerte desafiara a uno débil a darse de puñetazos [366].

Por su parte si se presta, ⟨cabe argumentar⟩ que uno confía en sí mismo pero no en el adversario. Y, dándole la vuelta a la frase de Jenófanes, habrá que decir entonces que sí hay igualdad en que el impío acepte ⟨el juramento⟩ y el piadoso jure;

[363] Compárese con QUINT., *Inst. Orat.* V 6, 1-6, que sirve para aclarar las fórmulas extraordinariamente condensadas de los párrafos que siguen.

[364] Sobreentiéndase: la cantidad dada en depósito como garantía. Mediante el juramento, como se infiere de la lín. 17, se evitaba tal fianza económica.

[365] Sigo las consideraciones de GRIMALDI, 342, para una lectura íntegra del texto —sin seclusión de *hōs (Ross),* ni de *kaì* (Vahlen, Römer, Dufour, Tovar).

[366] *Fr.* A 14 (DIELS), que está tomado de esta cita de Aristóteles.

y, aún más, que sería grave no querer hacerlo en un procedimiento en que se considera digno que los propios ⟨jueces⟩ pronuncien sentencia después de haber jurado.

Por el contrario, si se acepta, ⟨cabe argumentar⟩ que es piadoso querer encomendarse a los dioses; que para nada es menester echar mano de otros jueces (puesto que a ellos se entrega el juicio); y que sería absurdo no querer jurar sobre cosas acerca de las cuales otros consideran digno prestar juramento [367].

Y puesto que está claro cómo hay que hablar en cada caso, lo estará igualmente lo que debe decirse en los casos mixtos; por ejemplo, en el caso de que uno quiera prestar juramento, pero no aceptarlo; o que quiera aceptarlo, pero no prestarlo;
1377b o que quiera prestarlo y aceptarlo; o ninguna de las dos cosas. Porque estas son forzosamente las combinaciones que pueden formarse a partir de los casos estudiados, de modo que también los discursos tendrán que formarse con los ⟨argumentos⟩ expuestos.

Por último, si se ha hecho por uno mismo ⟨juramento⟩ y es contradictorio, ⟨se debe decir⟩ que no hay en ello perjurio, porque el cometer delito es voluntario y el perjurar es cometer delito, pero lo que ⟨se hace⟩ por fuerza o por engaño no es voluntario. Por consiguiente, hay que concluir aquí que perjurar es algo ⟨que se hace⟩ con el pensamiento, no con la boca [368]. En cambio, si es el contrario el que se contradice después de haber hecho juramento, ⟨se debe decir⟩ que a todo faltará quien ni siquiera es fiel a lo que jura; y que por ello ⟨los jueces⟩ aplican las leyes luego de haber jurado. También ⟨diremos⟩: «Consideran, pues, digno que vosotros juzguéis siendo fieles a lo que habéis jurado, mientras ellos mismos no lo son...» y cuantas otras frases como ésta permiten amplificar ⟨el asunto⟩.

Con esto, pues, queda tratado lo que se refiere a las pruebas por persuasión que no son propias del arte.

---

[367] Compárese con *Ret. a Alej.*, 18, 1432a33.

[368] El texto reproduce el conocido pasaje de EURÍP., *Hipol.* 612. También CIC., *De off.* III 29, 107-8, se hace eco de la misma idea.

LIBRO II

SUMARIO

I

II

III

VARIANTES

EDICIÓN DE ROSS	NUESTRA VERSIÓN
79a3 [οἰόμενος]	οἰόμενος restitui. Habent codd. et Γ [n. 25]
80b17 οὐ γίγνεται [ἡ] ὀργή	οὐ γίγνεται γὰρ ἡ ὀργή sicut Θ Π [n. 49]
86b1 ἐλεεινότερα, ⟨καὶ⟩ διὰ τοὺτο...	ἐλεεινότερα διὰ τοὺτο habent codd. [n. 132]
87a14 καὶ οἱ τὰ φύσει ἔχοντες	οὐδ' εἰ τὰ φύσει ἔχουσιν con. Röm.: (καὶ εἰ τὰ / καὶ εἰ οἱ habent QE) [n. 143]
88a18 οὗτοι ⟨οἱ⟩ ἐγγὺς	οὗτοι ἐγγύς. habent ΘΠΑ² [n. 159]
88a26 ὡς γὰρ ἔχοντες	ὡς γὰρ οὐκ ἔχοντες sicut ΑΓ (μὴ habent Θ Π) [n. 160]
91a14 ἦθος ⟨ἦθος⟩ πλούτου	[ἦθος] delevi [n. 205]
92b25 [γίγνεσθαι]	γίγνεσθαι restitui. Habent codd. et Γ [n. 234]
97a29 [δικαίως πέπονθεν]	δικαίως πέπονθεν restitui. Habent codd. et ΓΣ [n. 310]
97b16 y 18 ⟨ὑπάρχον⟩	ambo delevi sicut A. Locum corruptum enmendavi ut Römer [n. 316]
00a37 [μὴ]	μὴ restitui. Habent codd. et Γ [n. 384]
01a5 ⟨ἐν⟩	⟨ἐν γὰρ⟩ suplevi ex Aldina, habet E [n. 403]
02a27 ⟨ἢ⟩	[ἢ] delevi sicut codd. [n. 442]
03a25 [ἄλλο τῶν κατασκευαστικῶν]	ἄλλο τῶν κατασκευαστικῶν restitui. Habent ΘΠ [n. 461]

1.1. *Recapitulación y nuevos elementos de análisis*

Queda ya expuesto a partir de qué premisas conviene aconsejar y disuadir, elogiar y censurar, y acusar y defenderse ante los tribunales, así como qué opiniones y enunciados son útiles para ⟨obtener⟩ en estas materias pruebas por persuasión; porque, en efecto, a propósito de tales materias y a partir de esas ⟨premisas⟩ [1] se forman los entimemas, en la medida en que ellos se dicen propiamente [2] sobre cada uno de los géneros de los discursos. 1377b

Ahora bien, puesto que la retórica tiene por objeto ⟨formar⟩ un juicio (dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un ⟨acto de⟩ juicio [3]), resulta así nece-

[1] Aristóteles repite aquí la misma distinción introducida en I 4, 60a38 (materias «a partir de» *(ek toútōn)* / «a propósito de» *(perì toútōn)*: cf. n. 97 al L. I), que constituye, según Gohlke, el punto de unión entre la vieja retórica de los lugares y la nueva retórica de los enunciados; pero el predominio de ésta última está ya explicitado en la referencia a las «opiniones y enunciados» *(dóxai kaì protáseis)*, que el autor presenta como fuentes del entimema y que reproduce lo que a propósito de los enunciados dialécticos dice *Tóp.* I 10, 104a12-15. En realidad, todo el capítulo presupone el programa de I 2 y ha debido ser redactado por Aristóteles en la última revisión de su obra con el fin de sistematizar los materiales de la retórica de los géneros oratorios con la retórica de los afectos: véase, *infra*, n. 4.

[2] *Idíai;* o sea, entimemas de enunciados propios, en el sentido técnico definido en I 2, 58a17-19 y 27-28 *(supra*, nn. 68 y 70 al L. I).

[3] El texto diferencia entre el *juicio* con significado procesal *(díkē, dikáiein)* y el *juicio* del entendimiento *(krísis, krínein)*. Reservo para este último caso la terminología «acto de juicio», «formar un juicio». Igualmente, traduzco *dikastḗs/kritḗs* por «juez»/«el que juzga».

sario atender, a los efectos del discurso, no sólo a que sea demostrativo y digno de crédito, sino también a cómo ⟨ha de presentarse⟩ uno mismo y a cómo inclinará a su favor al que juzga [4]. Porque es muy importante para la persuasión —sobre todo en las deliberaciones y, después, en los procesos judiciales— el modo como se presente el orador y el que se pueda suponer que él está en una cierta actitud respecto de los ⟨oyentes⟩, así como, en lo que se refiere a éstos, el que se logre que también ellos estén en una determinada actitud ⟨ante el orador⟩; en todo caso, para las deliberaciones es más útil la manera como se presente el orador y, para los procesos judiciales, la actitud en

[4] Esta es la fórmula con la que Aristóteles introduce la retórica afectiva. Para interpretar este importantísimo texto, es imprescindible tener en cuenta que, 1.°) la apelación al talante del orador y a las pasiones del auditorio es referida a la finalidad de «formar un juicio» *(héneka kríseōs);* 2.°) que tal apelación tiene lugar, además, en relación con el «discurso» (o con su «razonamiento»: *pròs lógon);* y 3.°) que es este mismo *lógos* (sujeto elíptico de *poiòn tína kaì tèn kritèn kataskeuázein)* el que determina cómo presentar al orador y cómo inclinar al auditorio. Si a esto se añaden las palabras finales del capítulo (lín. 27-29: «de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito los correspondientes enunciados, *así procederemos también* con respecto a las pasiones»), resulta entonces que los recursos afectivos no son independientes del *razonamiento retórico,* ni pueden considerarse —según quiere la interpretación tradicional: cf., por ej., Cope, II, 1 s.— como elementos sólo auxiliares y secundarios de la persuasión. Tales recursos, antes bien, constituyen enunciados de la argumentación retórica (en la misma medida que el «asunto» o *prâgma* del discurso, a que se refieren los géneros oratorios); operan en cuanto que son mediados en la estructura del juicio (aunque no demostrativamente); y sólo así adquieren validez. La fórmula con que Quint., *Inst. Orat.* V 12, 9, se refiere a los afectos parece sugerir esta misma interpretación, puesto que los menciona como *«probationes... ex affectibus ductas».* Y, en todo caso, es esta posibilidad de hacer uso de enunciados afectivos como premisas de un razonamiento lógico, lo que permite a Aristóteles ampliar el campo de su primera retórica, sin alterar por ello la unidad de la obra, y lo que caracteriza también, según su parecer más maduro, al *lógos* de la persuasión. El planteamiento de este capítulo viene preparado, por lo que se refiere al *talante,* desde I 9, 66a25-29 (un párrafo igualmente homogeneizador y, verosímilmente, contemporáneo de éste: vid. n. 217 al L. I); y, por lo que se refiere a las *pasiones,* desde I 10, 68b27. Por lo demás, para la interpretación general de esta II Parte de la *Retórica,* cfr. Quint., *Inst. Orat.* IV 5, 6, y V 10, 17; Cic., *De orat.* I 53; y Filod., *Rhet.* (Sudhaus, *Volum. rhet.* II 370 ss.).

que se halle el auditorio [5]. Pues las cosas no son, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que o son por completo distintas o bien difieren en mag- **1378a**
nitud. Y, así, mientras que el que siente amistad ⟨considera que⟩ el juicio que debe emitir es de inocencia total o de poca culpabilidad, al que experimenta odio ⟨le sucede⟩ lo contrario; y lo mismo, si lo que va a ocurrir es placentero, al que lo desea y espera le parece que ello sucederá y que será un bien, mientras que al insensible y al malhumorado ⟨le pasa⟩ lo contrario.

1.2. *Importancia de la credibilidad de los oradores*

Tres son las causas que hacen persuasivos a los oradores; y su importancia es tal que por ellas nos persuadimos, prescindiendo de las demostraciones. Esas causas son la sensatez, la virtud y la benevolencia [6]. Así que, ⟨cuando⟩ los oradores engañan en lo que dicen o sobre lo que dan consejo, ⟨ello es⟩ por todas estas causas o por alguna de ellas; porque, o bien por insensatez no tienen una recta opinión, o bien, opinando rectamente, callan por malicia su parecer, o bien son sensatos y honrados, pero no benevolentes, por lo cual, aun conociendo lo que es mejor, sucede que no lo aconsejan.

[5] Cf., *supra,* I 2, 56a3. La frase se repite ahora de un modo casi literal, lo que demuestra que este capítulo presupone el programa de I 2. La misma idea había sido condenada, en cambio, en I 1, 54a17-18 (vid., *supra,* n. 7 al L. I).

[6] Cf. *Pol.* V 7, 1309a33 ss., que aplica, con variantes propias, estas mismas virtudes al *magistrado.* La virtud intelectual de la sensatez *(phrónēsis),* en cuanto que es la facultad de la razón práctica, comporta en el caso del gobernante una *dýnamin megístēn tôn érgōn,* una «capacidad grande de realizar obras» (o de cumplir con sus responsabilidades). La virtud moral *(aretḗ)* es exigida en ambos casos de modo idéntico, si bien *Pol.* añade a ella la *«justicia».* Y la benevolencia *(eúnoia),* es decir, la tolerancia y respeto que el orador debe manifestar hacia el auditorio, se traduce para el magistrado en «lealtad a la constitución» *(philía pròs tèn politeían).* Este paralelismo es muy importante para comprender la dimensión política que Aristóteles otorga a la retórica; pero las virtudes mismas que cita parecen ser doctrina común: Dufour, II, 60, cita a Esquin., *Contra Tesif.,* § 169 s., y Cope, II, 5, se refiere a la coincidencia, ya notada por Whately, de estas tres virtudes con las que menciona Tucíd., II 60, para hacer el elogio de Pericles.

Fuera de estas ⟨causas⟩ no hay ninguna otra. Y, por lo tanto, es forzoso que aquel que parezca tenerlas todas resulte ser ⟨un orador⟩ persuasivo para el auditorio. Por lo demás, cómo es posible mostrarse sensato y virtuoso, hay que deducirlo de los análisis de las virtudes [7], ya que, partiendo de tales ⟨análisis⟩, cabe presentar a otro o incluso a uno mismo conforme a ellas. Y en cuanto a la benevolencia y la amistad, hablaremos dentro del tema de las pasiones [8].

1.3. *Influencia de las pasiones y modo de estudiarlas*

Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer [9]. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias. Ahora bien, en cada una se deben distinguir tres aspectos [10]: en relación a la ira —pongo por caso—, en qué estado se encuentran los iracundos, contra quiénes suelen irritarse y por qué asuntos; pues si sólo contamos con uno o dos de estos ⟨aspectos⟩, pero no con todos, no es posible que se inspire la ira. Y lo mismo ocurre con las demás ⟨pasiones⟩. En consecuencia, pues, de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito los correspondientes enunciados, así procederemos también con respecto a las ⟨pasiones⟩ [11] y las dividiremos de acuerdo con el método establecido.

---

[7] Vid. I 9. Esta remisión a los procedimientos de la retórica epidíctica aclara (y, *a fortiori,* demuestra) el modo como el «talante» es vertido en premisa del razonamiento retórico por medio del uso de los enunciados propios correspondientes. Sobre dichos procedimientos de la retórica epidíctica, cf. la ya mencionada n. 217 al L. I, así como Buchheit, *op. cit.,* 129-31, y P. Rosenthal, «The concept of Êthos and the structure of persuasion», *Speech Monogr.* 33 (1966), 114-26.

[8] *Infra,* II 4.

[9] Idéntica descripción de las consecuencias de las pasiones —que constituye una constante en Aristóteles— en *Ét. Eud.* II 4, 1221b37; *Ét. Nic.* II 3, 1104b15; y *Mag. Mor.* I 8, 1186a34. De todas formas, el modo como los siguientes caps. 2-11 tratan de las pasiones, ofrece un conjunto de rasgos característicos, que confieren a esta parte de la *Ret.* una notable especificidad dentro de la obra aristotélica. Las pasiones son aquí presentadas, en efecto, como un fenómeno físico-psicológico, siempre acompañado de pesar o placer, que responde a una disposición natural permanente o pasajera *(dýnamis, pôs échōn)* sin valor moral alguno. Las *Éticas* fijan, en principio, las normas o las conductas virtuosas objetivas que establecen el control o dominio de las pasiones. Sin embargo, *Ét. Nic.* contiene muchos elementos que permiten asegurar una evolución respecto de este único punto de vista. Según tal evolución, a las disposiciones pasionales estrictamente naturales se oponen las disposiciones adquiridas que conforman el temple o modo de ser propios *(héxis):* con éstas, pues, nos enfrentamos ahora a las pasiones y, o bien las dominamos virtuosamente, o bien cedemos malvadamente a ellas. Este nuevo planteamiento de *Ét. Nic.* responde, sin duda, a problemáticas específicas de la filosofía moral. Pero en sí mismo presupone un punto de inflexión en la antropología aristotélica, que discurre desde un modelo *normativista* en la descripción de la conducta humana (de corte platónico clásico) a un modelo de *causalidad psicológica* que reelabora, a su vez, ideas del último Platón, en especial, del *Filebo* y de las *Leyes).* Me he referido ya a esta evolución en las nn. 256 y 325 al L. I. Ahora bien, lo importante es que el texto fundamental y el único sistemático de que disponemos para verificar ese tránsito, es precisamente el de estos cap. 2-11 de *Ret.* —en donde las pasiones son analizadas en su mero carácter físico y psíquico al margen de cualquier valoración moral—, de manea que estas páginas, aun si en el contexto de una consideración dialéctica y no científica, se configuran, con todo, como un importante material de estudio para establecer el esquema de evolución de la filosofía práctica de Aristóteles. La bibliografía sobre la doctrina aristotélica de las pasiones es abundante. Sobre su tratamiento en la *Ret.* véase, especialmente, W. Fortenbauch, «Aristotle's Rhetoric on emotions», *Arch. Gesch. Philos.* 52 (1970), 40-7, y *Aristotle on Emotions: A contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethic,* Londres, 1975. Cf. también H. Gardiner, «The Psychology of affections in Plato and Aristotle», *Philos. Rev.* 28 (1919), 1-26, que aclara aspectos importantes de la dependencia de Aristóteles respecto del último Platón.

[10] Esta triple distinción constituye el método que efectivamente sigue Aristóteles, de un modo regular, en su inmediato análisis de las pasiones (cap. 2-11). La distinción establece los criterios generales de donde se obtienen los enunciados retóricos relativos a las pasiones, de manera que, en este sentido, dibujan el marco de una *tópica global,* semejante en su función a la que cumplen los géneros oratorios respecto de *prâgma* o asunto de los discursos. Véase, sobre esto, *Introd.,* págs. 109 s.

[11] Vid., *supra,* n. 4.

2. LA IRA

2.1. Definición y elementos de la ira

Admitamos que la ira [12] es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio [13]. Ahora bien, si esto es la ira, entonces es necesario que el iracundo se encolerice contra

[12] Aristóteles vuelve a utilizar aquí —como lo hará ya en la caracterización de todas las pasiones— el modelo de definiciones dialécticas que he comentado, *supra*, en la n. 100 al L. I. El conjunto de estos capítulos (2-11) forman un todo bien definido, equivalente en su tratamiento y regular en su estructura argumentativa, que no parece haber sufrido retoques (como los que hemos constatado en el desarrollo de los géneros oratorios) a lo largo de la composición de la *Ret.* Esto podría hacer creer que nos encontramos aquí ante una obra aparte, adaptada a este lugar por medio de breves interpolaciones sobre el uso persuasivo de los tópicos estudiados en cada caso (como de hecho encontramos siempre al final de todos los capítulos) y que podría identificarse, entonces, con el *Perì Pathôn* que hace el núm. 37 del catálogo de Diógenes Laercio. Las razones que aduce P. MORAUX, *Les listes*, págs. 74 y ss., en contra de esta hipótesis, no son del todo convincentes. En primer lugar, el que, en la época en que se compuso el catálogo, los dos primeros libros de la *Ret.* constituyesen ya un todo, no impide que persistiera el recuerdo de un escrito específico de Aristóteles sobre las pasiones, que incluso podría figurar en determinados ámbitos al margen de la *Ret.*; como lo demuestran los libros IV, V y VI de *Ét. Eud.*, las duplicaciones de escritos aristotélicos no son, por otra parte, impensables. Y, en segundo lugar, el hecho de que las noticias de Cicerón y Filodemo, pero, sobre todo, el análisis de la doctrina contenida en el *De ira* de Séneca, hagan verosímil la existencia de un tratado peripatético sobre las pasiones (hoy perdido, que circularía con el nombre de Aristóteles y que sería el citado por Diógenes en su catálogo), no sólo no contradice la existencia a su vez de un escrito aristotélico auténtico sobre el mismo tema, sino que, al contrario, sugiere la continuidad de una tradición en el Liceo, por la que las pasiones serían estudiadas en sí mismas, con independencia de su uso retórico. Que el texto de esa tradición no puede remitir a los fragmentos asignados por Ross al *Perì Pathôn* en la edición académica de 1879, es cosa fuera de duda: los *frag.* 94-95 aparecen ya como el 80 del *Perì Politikoû*, y los 96-97 como los 660-1 de las *Cartas a Alejandro*, en la nueva edición de 1886. A la inversa, que dicho texto base lo constituyen los cap. 2-11 de nuestra *Ret.*, lo hacen plausible tanto sus paralelismos como los

un individuo concreto —por ejemplo, contra Cleón, pero no contra el hombre ⟨en general⟩ [14]—; además, que sea por algo que le han hecho o iban a hacerle a él mismo o a los suyos; y, ade- 1378b
más, que a toda ira siga un cierto placer, nacido de la esperanza de vengarse [15]. Es placentero, en efecto, pensar que se podrán conseguir aquellas cosas que se desean. Mas como nadie aspira a lo que se le muestra imposible, el iracundo desea lo que le parece que se puede hacer. Y por eso del apetito irascible se ha dicho bellamente:

Caracteres de Teofrasto, como el eco que producen en la doctrina estoica de las pasiones, que no puede proceder sino de esta fuente (todo lo cual iremos anotando en sucesivas notas a los oportunos pasajes). En resumen, pues, no cabe descartar: 1.°) que Aristóteles haya tratado monográficamente el tema de las pasiones y fijado por escrito su pensamiento (sobre lo que no nos faltan alusiones concretas en sus obras: cf., en especial, *Ét. Nic.* II 7, 1108b1-7; y, complementariamente, *De An.* I 1, 403a3 ss., y *Ét. Nic.* VII 5, 1147a14 ss/b6-9); y, 2.°) que, una vez aceptado el punto de vista *ek protáseōn* y dado entrada a las pasiones entre las pruebas por persuasión, haya hecho uso de tal escrito —con las interpolaciones ya referidas para su ajuste— en la redacción definitiva de la *Retórica.* Tal escrito sería, evidentemente, el que menciona el catálogo de Diógenes, cuyo título completo, *Perì pathôn orgês*, citado de este modo por el catálogo anónimo, parece aludir a una lista de pasiones que empezaran, como en el caso de nuestros capítulos, por la caracterización de la ira.

[13] Definiciones semejantes de la ira en *Tóp.* VIII 1, 156a32; y *De An.* I 1, 403a31-33, donde Aristóteles distingue entre las definiciones del *dialéctico* (como la aquí anotada) y las del *físico.* Un eco de esta definición se halla en PLUTAR., *De Virt. mor.* 442b; y una paráfrasis en SÉNECA, *De Ira* I 3, 3 (aunque, como ya he señalado en la nota anterior, la doctrina de Séneca parece más bien inspirarse en las discusiones peripatéticas posteriores a la muerte de Aristóteles). Algunos puntos pueden aclararse por las referencias paralelas de *Ét. Nic.* IV 5 y VII 6, si bien, en todo caso, el presente cap. de *Ret.* ofrece el desarrollo más amplio de cuantos sobre la ira ha elaborado el filósofo. Cf., igualmente, R. RENEHAN, «Aristotle's definition of anger», *Philologus* 107 (1963), 61-74, y FILLION-LAHILLE, «La colère chez Aristote», *Rev. Étud. Anc.* 72 (1970), 46-79.

[14] Esto es lo que diferencia a la «ira» de la «enemistad» y el «odio». Compárese, *infra*, II 4, 82a4-5: «La ira se refiere siempre a algo individual —como Sócrates o Calias—, pero el odio se dirige también al género...»

[15] Cf. *Ét. Nic.* IV 5, 1126a22.

que, mucho más dulce que la miel rezumante,
crece en los corazones de los hombres [16].

Por esta razón, pues, acompaña ⟨al iracundo⟩ un cierto placer; y también porque ocupa su tiempo con el pensamiento de la venganza, de modo que la imagen [17] que entonces le surge le inspira un placer semejante al que ⟨se produce⟩ en los sueños.

2.2. *Especies de desprecio*

Puesto que el desprecio es la actualización de una opinión [18] acerca de algo que aparece sin ningún valor (pues tanto los males como los bienes pensamos que son dignos de empeño, así como lo que a ellos tiende, mientras que lo que tenemos en nada o en muy poco lo suponemos carente de valor), tres son las especies de desprecio: el desdén, la vejación y el ultraje [19]. El desdeñoso desprecia, efectivamente, ya que se desdeña lo que se juzga que carece de valor y es eso precisamente, lo que no vale nada, lo que es objeto de desprecio. Como también parece que desprecia el que comete vejaciones, dado que la vejación comporta un obstáculo a los actos de voluntad, no con el fin de sacar uno mismo partido, sino para que no lo saque el otro; y como no se trata de algo de lo que uno vaya a sacar nada, lo desprecia, puesto que está claro que no supone que ⟨el ofendido⟩ pueda hacerle daño —en cuyo caso le tendría ciertamente miedo y no lo despreciaría—, ni tampoco que quepa obtener de él algún provecho digno de mención —pues entonces habría pensado en hacerlo amigo suyo—. Finalmente, también

[16] Hom., *Il.* XVIII 109-10.

[17] Sobre el uso del término *phantasía* en la *Ret.*, véase lo dicho, *supra,* en n. 276 al L. I.

[18] *Enérgeia dóxēs,* o sea, una opinión *en acto* (Dufour) o *expresa* (Sieveke). Sin la declaración explícita de que algo o alguien carece de valor no hay «desprecio», sino simplemente «indiferencia» *(cf.,* por ej., *Pol.* IV 11, 1315a18).

[19] La división parece ser propia de Aristóteles. Salvo por lo que atañe al «ultraje», no hay, de todos modos, trazas de la doctrina que aquí se expone en el resto de la obra aristotélica.

el que ultraja desprecia; porque ultraje es decir o hacer cosas que producen vergüenza al que las sufre, y no para que ocurra en interés propio nada que no sea el hecho en sí, sino sólo para quedar complacido [20]. Los que actúan en represalia no cometen ultraje, en efecto, sino que toman venganza. En cambio, lo que causa placer a quienes cometen ultrajes es que piensan que el portarse mal les hace superiores (y por eso los jóvenes y los ricos [21] son tan insolentes, porque creen que, ultrajando, quedan

[20] La distribución léxica del término *hýbris* es compleja en la *Retórica* (y, en general, en el lenguaje griego literario). Si se refiere a un comportamiento o hábito *(éthos),* implica una desproporción respecto del estado de naturaleza o de lo que corresponde, que puede significarse con el término «desmesura». Parece que ésta fue la significación originaria del vocablo, la cual, en principio, no estuvo referida, específica o exclusivamente, al ámbito de la conducta humana. Su introducción, no obstante en el círculo de consideraciones sobre la responsabilidad individual, propio de la tragedia, arrastró el término hacia una significación ética, delimitada por el vicio *(kakía)* que es atribuible a aquel «comportamiento desmesurado» y que equivale entonces a lo que podemos designar como «insolencia» o «soberbia». Por su parte, la expresión jurídica de este vicio, en cuanto que se exterioriza en una conducta delictiva *(adikía)* se corresponde con la figura del «ultraje», cuya definición por la ley recoge aquí —como *locus classicus*— el texto de Aristóteles (y cuya relación con la «insolencia» está inmediatamente explicitada en las lín. 28-29). Las distribuciones de este léxico en la *Retórica* pueden verificarse atendiendo a nuestro *Índice de términos.* Pero por lo que se refiere específicamente al «ultraje», las condiciones que Aristóteles fija para su calificación comportan, ante todo, que haya intencionalidad en el acto *(Ret.* I 13, 74a12-15); y, después (como señala el párrafo que ahora comento), que tal acto sea gratuito y no responda a una reacción justificada de venganza. Este último punto de vista se explicita también en *Pol.* VII 10, 1131a31-34. Por lo demás, el ultraje ocupó un puesto tan sobresaliento en la práctica penal de Atenas que llegó a constituir, juntamente con el homicidio y los daños por robo o estafa, uno de los tres géneros o clases *(eídē)* de procesos de que podían entender los tribunales (véase, v. gr., la referencia de Aristóteles a las reformas de Hipódamo en *Pol.* II 8, 1267b36-38). Sobre la noción en general de *hýbris* puede consultarse el libro, ya clásico, de C. del Grande, *Hybris,* Nápoles, 1947. Su valor religioso y moral está bien estudiado en Nilsson, *Gesch. des griech. Religion,* en *Handbuch der alter. Wiss.*, I, Munich, 1967, págs. 696 ss. Y en cuanto a los aspectos jurídicos, el estudio principal sigue siendo J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtverfahren,* Leipzig, 3 vols., 1905-15, ahora reeditado por Olms, Hildesheim, 1966.

[21] Sobre la insolencia de los jóvenes y los ricos, compárese, respectivamente, *infra,* II 12, 89b7-8; y 16, 90b33-3 y 91a17, así como *Pol.* VI 11, 1295b4-9.

por encima). Por lo demás, es propio del ultraje la deshonra, y quien quita la honra desprecia, por cuanto lo que no vale nada tampoco merece ninguna estimación ni para bien ni para mal. Y por eso dice Aquiles, lleno de cólera:

me ha deshonrado, porque, luego de quitarme la recompensa,
[se queda con ella [22],

y:

como a un desterrado privado de honra [23],

poniendo en esto la causa de su cólera. Aparte de que también se piensa que uno debe ser tenido en más por quienes son inferio-
1379a res en linaje, en capacidad, en virtud y, en general, en todo aquello en que uno [24] sobresale mucho, como, por ejemplo, el rico sobre el pobre en dinero, el retórico sobre el que no es capaz de hablar en materia de discursos e, igualmente, el gobernante sobre el gobernado y el que se considera [25] digno de mandar sobre el que sólo vale para ser mandado. Y por esto se ha dicho:

Cólera grande es la de los reyes, vástagos de Zeus [26]

y:

mas luego también guarda su resentimiento [27],

---

[22] HOM., *Il.* I 356.

[23] HOM., *Il.* IV 648. Aristóteles cita otra vez este verso en *Pol.* III 5, 1278a36, explicando allí el sentido de su uso.

[24] Mantengo la lectura de Ross, ahora también seguida por Kassel, que fija *autós* (C), en vez de *taûta* (A). Esta lectura tiene ciertamente más fundamento que la corrección de Spengel *(tis)*, pero nace de la misma necesidad de hacer explícito el sujeto de *hyperéchei*. La frase no pierde sentido, de todos modos, si se mantiene la lección de A —según el criterio de buen códice— porque, como señala TOVAR, n. 8, podría interpretarse *taûta* como acusativo de relación en el contexto de una secuencia de oraciones impersonales.

[25] Restituyo el *oiómenos*, únicamente secluido por Ross, sin razón plausible, entre los editores.

[26] HOM., *Il.* II 196.

[27] HOM., *Il.* I 82.

ya que es en razón de su superioridad por lo que se enfurecen ⟨los hombres⟩. Y hasta ⟨se piensa que se debe ser tenido en más⟩ por parte de quienes uno cree merecer que le den un buen trato; y éstos son aquellos a quienes uno mismo, o bien alguien por mediación suya, o bien alguno de los de su entorno han proporcionado o proporcionan algún beneficio o lo pretenden o han pretendido hacérselo.

2.3. *Disposiciones favorables a la ira*

De lo que precede se ve ya claro en qué disposiciones se encolerizan ⟨los que sienten ira⟩, así como contra quiénes y por qué causas. Ellos ⟨se encolerizan⟩, en efecto, cuando sienten pesar, porque el que siente pesar es que desea alguna cosa. Y, por lo tanto, si ⟨al que está así⟩ se le pone algún obstáculo, ya sea directamente —como, por ejemplo, si se le impide beber teniendo sed—, ya sea indirectamente, de un modo semejante en ambos casos resulta que se produce el resultado dicho. Como también se encoleriza contra todos, si es que alguno le lleva la contraria o alguien no colabora con él o uno cualquiera lo perturba en alguna forma cuando él está en esta disposición. Este es, pues, el motivo de que los que están enfermos, los que son pobres, «los que padecen guerra», los que están enamorados, los sedientos y, en general, los que desean algo ardientemente y no satisfacen su pasión sean iracundos [28] y fácilmente excitables, sobre todo con aquellos que desprecian su situación. Así, por ejemplo, el que está enfermo ⟨se encoleriza⟩ contra el que ⟨hace de menos⟩ su enfermedad; el pobre contra el que ⟨es indiferente⟩ a su pobreza; el soldado contra el que ⟨desestima⟩ su guerra; el enamorado contra el que ⟨desaira⟩ al objeto de su amor; y de igual manera en los demás casos ⟨⟨y, fuera de éstos, en todos los otros en que alguien manifiesta desprecio⟩⟩ [29]. Porque cada cual hace camino en su propia ira,

---

[28] *Orgílos*. Según la definición de *Ét. Nic.* II 7, 1108a4, con este término se designa el «exceso» sobre la ira *(perì tḕn orgês hyperbolḗn)*, cuyo «defecto» es la *aorgētós*, la incapacidad para encolerizarse.

[29] La frase entre doble corchete procede, en este caso, de las traducciones latinas (Γ). Cf. SCHNEIDER, 56, y KASSEL, *ad. loc.;* respectivamente: *si vero non, et*

víctima de la pasión que lo posee. Y, por lo demás, esto mismo ⟨es lo que sucede⟩ si por casualidad se recibe algo que no se espera, ya que en ese caso todavía molesta más lo muy inesperado, por la misma razón que lo muy inesperado es fuente de mayor gozo, si ocurre algo que uno quiere [30]. De lo cual se hace también claro cuáles son los momentos, tiempos, estados de ánimo [31] y edades estimulantes para la ira y dónde y cuándo ⟨se produce ésta⟩, así como que, cuanto más se está en estas condiciones, más proclive se es a la ira.

2.4. Sujetos pacientes de la ira

A su vez, los que por estar en las disposiciones dichas son proclives a la ira se encolerizan contra los que se ríen, burlan y mofan de ellos (puesto que los ultrajan), así como contra los que les infieren ofensas de tal naturaleza que son signos de ultraje; y tales son, forzosamente, las que no sirven para nada ni producen ningún provecho a quienes las infieren, ya que de esa forma parece que sólo tienen por causa el propio ultraje. También ⟨se encolerizan⟩ contra los que hablan mal y muestran desdén hacia las cosas por las que ellos se interesan especialmente, como, por ejemplo, ocurre con los que ponen toda su ambición en la filosofía, si alguien ⟨habla⟩ en contra de la filosofía; o con los que la ponen en el aspecto personal [32], si alguno ⟨desdeña⟩ la buena presencia; y de modo semejante en los demás casos. Y esto acontece tanto más, si ellos sospechan que, en efecto, o no sobresalen en tales cosas completamente, o no de un modo vigoroso, o no según la opinión establecida; porque cuando están muy seguros de ser superiores en aquello en que son objeto de burla, no sienten ninguna inquietud. 1379b

Por otra parte, ⟨se encolerizan⟩ más con los amigos que con los que no lo son [33], ya que piensan que es más justo ser bien tratados por ellos que no al contrario. E, igualmente, con los que acostumbran a honrarles y tenerles en consideración, si es que ya no vuelven a comportarse de esa manera, puesto que entonces se creen desdeñados por ellos, dado que ⟨, si no,⟩ seguirían observando la misma conducta. También ⟨se encolerizan⟩ contra los que no actúan con justa reciprocidad o no corresponden con equivalencia, y contra los que obran en contra suya, siendo inferiores; pues todos los que así proceden dan la sensación de estarlos cubriendo de desdén, los unos en la forma en que ⟨se desdeña⟩ a los inferiores y, los otros, como si ⟨el favor dispensado lo hubiesen recibido⟩ de inferiores [34]. Y todavía se siente más ira contra los que no tenemos en ninguna consideración, si encima nos desprecian; porque la ira se apoya sobre el desprecio con relación a quienes no es adecuado ⟨que desprecien⟩ y, ciertamente, a los inferiores no les es adecuado despreciar. Asimismo, contra los amigos, si no actúan bien de palabra o de obra, y más aún, si actúan en contra nuestra o no se aperciben de que los necesitamos —tal como, en la tragedia de Antifonte [35],

---

quoniam utique aliud parvipendit aliquid (Vetus) - *si autem non, et quodcumque aliud parvipendat quis* (G. Moerb.).

[30] El criterio es aquí el del carácter «extraordinario» de lo muy inesperado, que Aristóteles ha hecho ya figurar en la nómina de los «bienes discutibles»: cf., en esp., I 6, 63a27.

[31] Sobre la significación de este término —*diathéseis*— véase lo dicho en n. 270bis al L. I, así como el párrafo de *Cat.* 8, 8b, allí reseñado.

[32] *Epì têi idéāi - tḕn idéan.* Aristóteles hace aquí un uso no técnico-filosófico del término *idéa,* ajustado a la significación primaria —«forma» o «aspecto»— que tiene en Platón. Cope, II, 25, cita las principales referencias platónicas y literarias. Tal uso no es, de todos modos, inusual en Aristóteles: cf. *Pol.* I 2, 1252b26.

[33] El tópico aparece igualmente en *Pol.* IV, 7, 1328a1-2.

[34] El pasaje es oscuro por su gran concisión, que habitualmente se suple —como también yo hago— atendiendo a los escolios (cf. Rabe, 94). En esa hipótesis debe advertirse, no obstante, la irregularidad que introducen los ejemplos: «los unos» *(hoì mén)* se refiere a los últimos citados, es decir, a aquellos que obran contra sus superiores, a los que por consiguiente tratan como si fuesen inferiores suyos; «los otros» *(hoì dè)* alude, en cambio, a los dichos en primer lugar, o sea, a aquellos que reciben favores sin mostrar reciprocidad, exactamente como se reciben los favores de los subordinados.

[35] Probablemente a la anécdota que menciona aquí Aristóteles se refiere nuestro *fr.* 1b (Snell), asimismo tomado del Estagirita y que procede, en efecto, del *Meleagro* de Antifonte. Aristóteles cita dos veces más en la *Ret.* a este *Antiphôn ho poiētḗs* (en II 6, 85a9 y 23, 99b25), trágico de Siracusa contemporáneo de Dionisio

Plexipo ⟨se encoleriza⟩ contra Meleagro—, pues el no apercibirse de esto es signo de desprecio, ya que las cosas que nos interesan no nos pasan inadvertidas. Igualmente, contra los que se alegran con las desgracias y, en general, contra los que no se entristecen de los infortunios, pues ⟨tal actitud⟩ es signo de enemistad o de desprecio. Y también contra los que no se paran a pensar si van a causar una pena —de ahí la ira que producen los portadores de malas noticias— [36] y contra los que prestan oídos o se dedican a hacer examen de nuestros defectos, pues éstos son iguales a quienes nos desprecian o a nuestros enemigos, ya que los amigos se compadecen y se duelen todos ellos, considerando sus propios defectos.

Además de en estos casos, ⟨se siente ira⟩ contra quienes nos desprecian ante cinco ⟨clases de gentes⟩: ante los que compiten con nosotros en honor, ante aquellos que admiramos, o de los que queremos ser admirados, y ante los que nos inspiran respeto, o nosotros se lo inspiramos a ellos; si alguien nos desprecia delante de éstos, nuestra ira es ciertamente mayor. También ⟨nos encolerizamos⟩ contra quienes desprecian a cuantos resultaría vergonzosos que no socorriésemos, como es a nuestros padres, hijos, mujeres o subordinados. E, igualmente, contra los que no muestran agradecimiento ante un favor, porque ponerse al margen de lo debido constituye desprecio; contra los que ironizan frente a los que hablan en serio, ya que la ironía es muestra

I, a quien no hay que confundir con el Antifonte de Ramnunte, maestro de retórica, o con el otro Antifonte, el sofista autor del fragmento *Sobre la Verdad*, cuyas vidas mezclan, no obstante, nuestras fuentes, en especial en lo que atañe a las circunstancias de la muerte del primero (cf. Ps. - PLUTAR., *Vita X orat.* I 832 C ss. y FILÓSTR., *Vit. sophis.* I 15, 3, así como, *infra*, nuestra n. 110). En cuanto a la anécdota a que alude el texto, Plexipo era uno de los dos hermanos de la madre de Meleagro (Altea) —tíos suyos, por tanto—, a quienes éste mató en la disputa provocada por Ártemis sobre la posesión de la cabeza del jabalí de Calidón, siendo por ello perseguido por las Erinias (comp. APOLOD., 1, 67, y OVID., *Metam.* VIII, esp., 270 ss).

[36] El tópico es fuente de reflexiones, sobre todo, en el ámbito de la tragedia: cf., por ej., ESQ., *Pers.* 255; SÓF., *Antíg.* 277; etc.

de desdén [37]; y contra los que son benefactores de otros, pero no nuestros, pues asimismo es muestra de desdén el no considerar a uno digno de lo que se considera a otros. Por lo demás, también el olvido, incluso el de las cosas más insignificantes como son los nombres, tiene la capacidad de producir ira, porque el olvido parece ser un signo de desprecio y porque, por otra parte, el olvido nace de la falta de interés y la falta de interés constituye una cierta clase de desprecio.

Con lo cual queda dicho, conjuntamente, contra quiénes 1380a
se siente ira, en qué disposiciones y por qué causas. Por su parte, es claro que el ⟨orador⟩ debe inclinar, con su discurso, ⟨a los oyentes⟩ en el sentido de que se pongan en la disposición de moverse a ira, ⟨presentando para ello⟩ a sus adversarios, a la vez como culpables de aquellas cosas por la que se siente ira y como sujetos de la índole propia para excitarla.

3. LA CALMA

3.1. *Definición y tipología*

Puesto que lo contrario de encolerizarse es calmarse y lo contrario de la ira es la calma, hemos de tratar ⟨ahora⟩ en qué disposición están los que son calmos, así como ante quiénes permanecen en calma y por qué razones se calman. Admitamos, pues, que la calma es un apaciguamiento y pacificación de la ira [38]. En ese caso, si ⟨los hombres⟩ se enco-

[37] Sobre la ironía, comp. *Ét. Nic.* IV 8, 1127b22-32, donde, en cambio, es presentada como ausencia de ostentanción y, por ello mismo, como virtud. La ironía constituye también un importante recurso oratorio, que Aristóteles hace remontar a Gorgias en *Ret.* III 7, 08b20 (vid. n. 122 al L. III) y del que trata específicamente en III 18, 19b2-9 y 19, 20a2. El uso retórico de la ironía se halla asimismo razonado con amplitud en *Ret. a Alej.* 22; CIC., *De Orat.* II 67, 269 ss., y III 53, 203; y QUINT., *Inst. Orat.* VIII 6, 44, y IX 2, 44 ss. (Cf. LAUSBERG, §§ 5, 8 y §§ 902-904, que cita numerosos ejemplos.)

[38] Nueva definición dialéctica del tipo de las ya comentadas (cf. n. 100 al L. I). Sobre la «calma» *(praótēs)* trata asimismo Aristóteles en *Ét. Nic.* IV 5, si bien,

lerizan contra quienes los desprecian y el desprecio es voluntario, es evidente que con los que no hacen nada de esto, o lo hacen o parecen hacerlo involuntariamente, se permanece en calma [39]. Como también ⟨se permanece en calma⟩ con los que pretendían lo contrario de lo que hicieron; con los que se comportan del modo dicho incluso consigo mismos, puesto que no parece que nadie se desprecie a sí mismo; y con los que reconocen sus faltas y piden perdón, porque, como ya cumplen su sentencia en el malestar que sienten por lo que han hecho, hacen cesar la ira. Un signo [40] de esto ⟨se da⟩ en el castigo de los esclavos: a los

como acertadamente percibe Cope, II 32, con notables diferencias. Según este autor, mientras que *Ret.* presenta la calma como la «pasión» opuesta a la ira, *Ét. Nic.* la tiene, en cambio, como «un término medio respecto de la ira» *(mesótēs perí orgás:* 1125b6), que no constituye propiamente una pasión, sino un «modo de ser» *(héxis)*. Esto es, sin duda, verdad y, en este sentido, puede concluirse que *Ét. Nic.* ofrece un esquema de oposiciones diferentes del que se formula en *Ret.* Sin embargo, el examen de *Ét. Nic.* contiene no pocos elementos ambiguos, que hacen, en definitiva, posible la común consideración de ambos análisis. En 1125b7 se lee que, aunque la calma es *mesótēs*, con todo «se inclina hacia el defecto» *(pròs tēn élleipsin apoklínousan)*. El que practica la calma —insiste todavía Aristóteles— quiere sólo «encolerizarse como la razón lo ordena y por esos motivos y durante ese tiempo», a pesar de lo cual «parece pecar por defecto», porque ciertamente «no es fácil determinar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos ni hasta dónde lo hacemos con razón o erramos» (1126a1-2 y 33-34). De este modo, en fin, «los que no se irritan por lo debido *son tenidos* por necios» y, a la inversa, «el que se desvía un poco no es censurado... y, en ocasiones, alabamos a los que se quedan cortos y los llamamos benignos, y viriles a los que se irritan, juzgándolos capaces de mandar» (1126a4-5 y 1126a25-b1). Todas estas *desviaciones* constituyen conductas pasionales respecto de la «calma» considerada como *mesótes* y como *héxis*. Y, por otra parte, son juzgadas en su valor de virtud o defecto de conformidad con el sistema de las «opiniones comunes» *(son tenidos, es censurado, alabamos...)*. Ahora bien, como la consideración retórica atiende precisamente hacia el sistema de las opiniones comunes, esto es lo que explica la diferencia de su punto de vista respecto del análisis ético. Lo que *Ret.* estudia son las *desviaciones pasionales de la calma* con vistas a su uso como elemento de persuasión: desde esta perspectiva, pues, sus argumentaciones completan los enunciados de *Ét. Nic.* y, al mismo tiempo, les sirven de criterio en las dificultades dialécticas que estos últimos formulan.

[39] Las razones de ello están explicitadas en detalle en *Ét. Nic.* III 2, 1118b18 ss.

[40] *Sēmeîon*, en el sentido técnico formulado en I 2, 57b1 (cf. n. 59 al L. I).

que nos contradicen y replican los castigamos, en efecto, más, mientras que aplacamos nuestra cólera ante los que reconocen ser castigados con justicia [41]. Y la causa es que constituye una desvergüenza negar lo evidente y que la desvergüenza implica desprecio y desdén, ya que sólo ante los que desdeñamos mucho no sentimos vergüenza. También ⟨se permanece en calma⟩ ante quienes se nos presentan humildes y no nos contradicen, pues con ello ponen de manifiesto que reconocen ser inferiores, y los inferiores temen y nadie que teme hace un desprecio. Por lo demás, que ante los que se humillan cesa la ira, es algo que hasta los perros muestran claramente, no mordiendo a quienes se sientan [42]. Como asimismo ⟨cesa la ira⟩ por parte de quienes hablan en serio frente a los que también hablan en serio, ya que entonces les parece que se les está hablando en serio, pero no que se les desdeña. E, igualmente, frente a los que devuelven ⟨un favor con⟩ un favor más grande; frente a los que están necesitados y suplican gracia, pues así se humillan; y frente a los que no son soberbios, burlones o desdeñosos con nadie, ni tampoco con las buenas gentes [43] o con quienes son iguales a ellos.

[41] Compárese con las consideraciones que sobre el trato a los esclavos hace Aristóteles en *Econ. dom.* I 55, 1344a-b.

[42] Aristóteles alude a Hom., *Od.* XIV 26, cuando Ulises, ante los feroces perros de Eumeo, «se sentó por prudencia, echando a un lado su bastón». Hay otros ejemplos de esta conducta de los perros: así, *v. gr.*, Plin., VIII 40, 146. Por lo demás, el acto de sentarse como postura propia del que suplica está bien atestiguado en la literatura: cf. Sóf., *Ed. R.*, vv. 2 y 10; Demóst., *Coron.* § 107.

[43] *Chrestoús.* La etimología de este vocablo —adj. verbal de *chráomai*, «servirse» o «aprovecharse» de algo— indica bien su significación. Se trata, en efecto, de la gente honrada, no maliciosa e ingenua, de quien resulta proverbial que pueden ser engañados o desdeñados sin que se den cuenta o se molesten por ello. Hay muchos ejemplos de este uso: Heród., V 44; Aristóf., *Nub.* 793, etc. La fuerza del argumento se ha razonado ya, por otra parte, en el capítulo anterior, espec. 1379a31 ss.

3.2. *Disposiciones favorables a la calma*

Por otra parte, las cosas que producen calma deben examinarse, en general, por sus contrarios; y, así, ⟨se permanece calmado⟩ ante quienes se tiene miedo o vergüenza. No puede, en efecto, sentirse ira mientras se está en esa disposición, puesto que es imposible al mismo tiempo experimentar miedo e ira. Tampoco se encoleriza uno, o lo hace en menor grado, contra los que actuaron movidos por la ira, porque con ello ponen de manifiesto que no actuaron por desprecio: ciertamente, nadie que está encolerizado desprecia, ya que el despre-
1380b cio ⟨se hace⟩ sin pesar propio, mientras que la ira ⟨implica⟩ pesar [44]. Y tampoco ⟨se encoleriza uno⟩ contra los que están avergonzados.

Asimismo, los que están en una disposición contraria a las que producen ira, es evidente que están calmos, como ocurre, por ejemplo, en el juego, en la risa, en la fiesta, en el éxito, en la feliz realización de una empresa, en la sobreabundancia y, en general, en ⟨cualquier situación de⟩ ausencia de pesar, de placer no insolente y de honrada esperanza. Además, ⟨son también calmos⟩ los que dejan pasar tiempo en vez de someterse súbitamente a la ira, porque el tiempo aplaca la ira [45]. Como también aplaca incluso la ira más grande contra uno el que ya antes se haya tomado venganza contra otro. Y por eso contestó bien Filócrates cuando, estando el pueblo encolerizado contra él,

[44] Según se ha señalado ya en la definición de la ira: *supra,* 2, 78a31. VICTORIO, *ad. loc.*, razona esta diferente reacción ante la ira y el desprecio citando a *Ét. Nic.* III 2, 1111b4-8: el desprecio se sigue de una *elección voluntaria (proaíresis, hekoúsion),* en la que no cuenta «ni el pesar ni el placer», de modo que, por ello mismo, no puede disculparse; por el contrario, la ira responde a un impulso o apetito («y el apetito es de lo placentero o doloroso»: *hedéos kaì epilýpon),* en el que no interviene la voluntad. La disculpa de las acciones involuntarias la ha razonado ya Aristóteles, *supra,* en el contexto de I 13, 73b25-74a18, y aparece explicitada en *Ét. Nic.* V 8, 1135b17 ss.

[45] Es un tópico muy frecuente en la literatura: cf., por ejemplo, SÓF., *Elec.* 179, y TUCÍD., III 38. El caso contrario es signo del «rencor» *(pikría),* como razona Aristóteles en *Ét. Nic.* IV 5, 1126a20.

alguien le preguntó: «¿por qué no te defiendes?». —«Todavía no». —«Pues ¿cuándo?». —«Cuando vea que han denigrado a otro» [46]. Porque, en efecto, las gentes se tornan calmas, después que han consumido su ira en contra de otro; que es lo que ocurrió en el caso de Ergófilo: que estando mucho más indignados con él que con Calístenes, lo dejaron libre por causa de que la víspera habían condenado a muerte a Calístenes [47].

Asimismo ⟨se permanece en calma⟩ si se coge ⟨a los ofensores⟩ [48]; si ⟨éstos⟩ sufren un mal mayor que el que hubieran podido acarrearles los que sienten la ira, pues creen estos últimos que, de ese modo, se han cobrado ya la venganza; e, igualmente, si uno mismo piensa que cometió una injusticia y que sufre un castigo merecido, ya que [49] no se siente ira contra lo que es justo, puesto que, en ese caso, se considera que no se está sufriendo un mal sin que haya razón para ello, que es lo que definía a la ira [50]. Y por eso con-

[46] Filócrates encabezaba el partido promacedónico en oposición a los radicales, como Licurgo y Demóstenes, y a los moderados, como Focio y Eubulo. La anécdota que narra Aristóteles se refiere sin duda al malestar producido en Atenas tras la firma de la paz con Macedonia, en el 346, en la que Filócrates intervino destacadamente y que fue considerada como una catástrofe diplomática por los atenienses.

[47] Tanto Ergófilo como Calístenes participaron, como *stratēgoí,* en la expedición al Quersoneso (326 a. C.) y contribuyeron de modo importante a la negociación de la tregua con Perdicas, rey de Macedonia, que provocó indignación en Atenas. DEMÓST., *Emb.*, § 180, indica que Ergófilo fue condenado a una multa, aunque los motivos no debieron ser tanto los señalados por Aristóteles como la redención de su pena por dinero.

[48] Mantengo *helṓsin* con Ross y muchos editores, cuyo uso como tópico está bien acreditado por comparación con PLAT., *Rep.* VIII 558a. La lectura *eleōsin* («si se compadece»), fijada por Bekker y aceptada por Spengel, fue ya refutada por Römer. Cf. también, ahora, KASSEL, *ad. loc.*

[49] Leo *ou gígnetai gàr hē orgḗ* (Θ Π), lo que facilita mucho el sentido respecto del *ou gígnetai [hē] orgḗ* que fija Ross (con A). Nada impide pensar en una caída de la partícula causal, seguida por los ms. que dependen de A, que estaría bien conservada, en cambio, en la tradición independiente de los *deteriores.* Menos motivos hay, por ello mismo, para hacer caso a la solución radical de Kassel, que secluye la frase entera (y como consecuencia, también el *hè gàr orgḕ pròs tòn kath' hekastón estin* de la lín. 21).

[50] *Supra,* 2, 78a31; cf. igualmente 78b34, 79a3, 12, y 30.

viene reprender primero de palabra, porque así se ofenden menos de ser castigados hasta los esclavos. También ⟨se permanece en calma⟩ si uno cree que aquel ⟨a quien quiere castigar⟩ no va a darse cuenta de que es por causa de uno mismo y en represalia por el mal que le hizo sufrir. La ira, en efecto, se produce en sentido individual, como queda claro por su definición; y por eso está bien escrito:

Di que fue Odiseo, devastador de ciudades[51],

puesto que no se hubiera considerado ⟨Ulises⟩ completamente vengado, si ⟨el Cíclope⟩ no hubiera sabido por quién y en represalia de qué. De modo, en fin, que no se siente ira contra aquellos que no van a apercibirse de ella, ni tampoco contra los muertos, dado que éstos han sufrido ya lo último y ni pueden ya sentir dolor ni darse cuenta, que es a lo que aspiran los que están airados. Y por eso, sobre el cádaver de Héctor, dice bien el poeta quieriendo aplacar a Aquiles en su ira:

Irritándose, maltrata una tierra sorda[52].

Así, pues, queda claro que los que quieren calmar a un auditorio deben obtener, a partir de estos lugares comunes, argumentos para disponerlos en el sentido de que aquéllos[53] contra quienes sienten ira, son tales que o bien inspiran temor o respeto, o bien les han hecho favores, o bien obraban sin querer, o bien ya están arrepentidos de lo que han hecho.

[51] Hom., *Od.* IX 504.

[52] Hom., *Il.* XXIV 54.

[53] Leo *autoùs* con la generalidad de los códices y editores. El *hautoús,* fijado por Bekker y únicamente seguido por Ross, carece de fundamento y aporta innecesarias complicaciones.

4. EL AMOR Y EL ODIO

4.1. *Definiciones*

Hablaremos ⟨ahora⟩ de a quiénes se ama y se odia, y por qué causa, una vez que hayamos definido el amor y el odio. Sea, pues, amor la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo—, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello[54]. Además, es amigo el que ama 1381a

[54] Compárese con la definición de *Ét. Nic.* VIII 3, 1156a9-10. Aristóteles estudia la amistad y el amor (ambos: *philía)* en los libros VII de *Ét. Eud.* y VIII-IX de *Ét. Nic.* (así como en I 31 y II 13-17 de *Mag. Mor.).* Como en el caso de la «calma», entre el planteamiento de las *Éticas* y el de la *Ret.* se perciben diferencias de análisis, que igualmente se explican por los distintos fines perseguidos: mientras las unas fijan su interés en la amistad como *virtud,* la otra atiende, sobre todo, a su naturaleza como *pasión,* la cual puede ser contrastada, a efectos persuasivos, con el sistema de las opiniones comunes. De todas formas, la identidad del análisis de fondo es aquí más palpable. La amistad es definida en todos los casos: 1.°) por la *querencia* del bien para el amigo; y 2.°) por la *reciprocidad* de los actos y los sentimientos mutuos. Cabe que esta reciprocidad no sea en todas sus modalidades equivalente, o virtuosa, y a tal objeto se dirige en particular el examen de *Ét. Nic.* Pero no puede faltar, en cambio, la búsqueda del bien para el otro, que implica un deseo de la voluntad racional *(boúlesthai,* aquí traducido por la perífrasis «la voluntad de querer»: Cf. n. 257 al L. I) y que se expresa *esencialmente* en el desinterés o gratuidad de la relación. Tal desinterés, en fin, es tematizado, en la *Ret.,* mediante la fórmula «por causa del amigo y no de uno mismo»; y, en los análisis más minuciosos de las *Éticas,* por la presunción de la «benevolencia» *(eúnoia)* y la búsqueda de la «igualdad» *(isótēs)* en los vínculos mutuos: cf. respectivamente *Ét. Eud.* VII 7, *Ét. Nic.* VIII 2, 1155b26-34, y IX 5, en *esp.* 1167a14 ss.; y *Ét. Eud.* VII 3 - *Ét. Nic.* VIII 8. Estas ideas modifican en un sentido profundo el punto de vista platónico, desarrollado en el *Lisis,* pero sólo pueden comprenderse rigurosamente por la evolución de dicho punto de vista. Platón reformula a su manera la tesis de Empédocles de que lo semejante tiende a lo semejante *(Lys.* 214b ss.; y así también Aristóteles: *Ét. Nic.* 1155b7). Ahora bien, como una total semejanza implica el absoluto —es decir, se transforma en identidad— y el absoluto es autosuficiente y hace imposible la amistad, la solución platónica pasa por que el bien absoluto, en sí o en cuanto es reflejado relativamente en otro, provoque la amistad de un ser bueno que, no siéndolo de manera absoluta, comprenda con

y es, a su vez amado. Y también se consideran amigos los que creen estar mutuamente en esta disposición.

4.2. Tipos de personas a quienes se ama y causas del amor

Puestas estas bases, es necesario que sea amigo quien se alegra con los bienes de uno y se entristece con sus penas, no por ninguna otra razón sino por uno mismo. Porque, ciertamente, todos nos alegramos cuando acontecen las cosas que apetecemos, así como sentimos pesar cuando acontecen las contrarias, de modo que tanto las penas como los placeres son signos de la voluntad [55]. En consecuencia, son

todo su carencia y sea capaz de desearlo (220d-222e). El planteamiento de *Ét. Eud.* permite reconocer estas mismas ideas, sobre todo en atención a que «Dios no necesita amigos... pues, para nosotros, el bien implica una relación con otro, mientras que, para Dios, él mismo es su propio bien» (VII 12, 1245b14-19; cf. el pasaje paralelo de *Mag. Mor.* II 15, 1212b34-39). Sin embargo, el desarrollo de esta tesis conduce a una aporía que, en el límite —y tal es lo que enuncia *Ét. Nic.*, a partir de 1158b23—, hace imposible la amistad. Tal aporía se formula diciendo que, si la amistad es *aspiración del bien que hay en el amigo,* entonces una amistad perfecta se destruye a sí misma (puesto que el *otro* permanece en su imperfección); y, al contrario, si la amistad ama en el amigo *lo que él mismo es,* entonces la amistad no puede sobreponerse a la relatividad y al accidente (puesto que el *otro* jamás podrá constituir el bien absoluto en acto). La constatación de esta aporía lleva a Aristóteles a establecer lo que podría llamarse una *moral restrictiva de la amistad,* a fin de prevenir, doblemente, sea su imposibilidad, sea su exclusiva afirmación en el accidente. El desinterés, la implicación de la benevolencia, las donaciones mutuas de bien, establecen, en realidad, *límites* que evitan esta doble caída, transformando de paso la moral entusiástica del amor (en sentido platónico) en la ética humana del altruismo. Pero lo importante es que, con ello, la cuestión de la amistad deviene una *cuestión dialéctica:* una cuestión que presupone el mundo de la *dóxa* sobre el fondo contingente de una realidad inaprensible. Lo que no puede verificarse en el absoluto, se ha de contrastar en el contexto de las opiniones comunes, de los enunciados sólo probables y plausibles, de donde cabe obtener criterios para definir los límites del accidente, pero también razones para la persuasión y para la modificación de las conductas. Este es el punto de vista que desarrollan las tipologías y colecciones de lugares comunes que contienen las *Éticas* y también, en definitiva, el que formulan y complementan los análisis de la *Ret.* Sobre la amistad en Aristóteles, pueden consultarse E. Hoffmann, *Aristoteles' Philosophie der Freundschaft,* en *Festgabe H. Rickert,* Bühl-Baden, 1933, págs. 8-36; y Aubenque, *La prudence...,* ed. cit., págs. 179-83 *(Appen.).*

[55] «Lo que apetecemos» ... «la voluntad» *(boúlontai - boulḗseōs):* se trata en

amigos aquellos que tienen por buenas o malas las mismas cosas y por amigos y enemigos a las mismas personas; pues es forzoso querer para los ⟨amigos⟩ lo mismo ⟨que para uno⟩, de manera que aquel que quiere para otro lo mismo que para sí pone con ello de manifiesto que es amigo suyo [56]. Se ama igualmente a nuestros bienhechores o a los de las personas de nuestro interés o a los que nos hacen favores —sean éstos grandes, o hechos con buena intención, o en determinadas ocasiones y por causa de uno mismo— o a los que consideramos que estarían dispuestos a hacérnoslos. Y también a los amigos de nuestros amigos y a los que aman a los que amamos; a los que son amados por quienes nosotros amamos; y a los que tienen los mismos enemigos que nosotros, a los que odian a quienes nosotros odiamos y a los que son odiados por los que a nosotros nos odian: todos éstos, en efecto, parecen tener por bienes las mismas cosas que nosotros [57], de manera que quieren para ellos los mismos bienes ⟨que para nosotros⟩, lo cual era lo propio del amigo.

Además de en estos casos, ⟨se ama⟩ también a quienes son capaces de proporcionarnos algún beneficio, sea en materia de dinero o de seguridad, razón esta por la que se tiene en tanta

ambos casos, como pone de manifiesto la terminología, del *querer* y de la *voluntad* racionales, lo que es conforme con la definición ya reseñada de *Ét. Nic.:* «una reciprocidad no desconocida» *(ou lanthánousi:* 1156a9). La apelación a los «signos» *(sēmeîon)* debe entenderse, por otra parte, en su significado específicamente técnico-retórico.

[56] Compárese *Ét. Nic.* IX 4, 1166a31, y 9, 1170b6. La razón señalada en todos estos casos reside en considerar «que el amigo es otro yo», lo que denota el proceso de identificación que, con las restricciones establecidas en la n. 54, caracteriza la esencia de la amistad.

[57] Los tópicos citados son expresión de la «comunidad de amistad» a que se refiere por extenso *Ét. Nic.* VIII 9. Cf. especialmente, 1159b32 ss.: «en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad... En la medida en que hay algo en común *(koinōnoûsin)* hay amistad entre ellos y también justicia. Y el proverbio «lo de los amigos es común» tiene razón, pues la amistad existe en comunidad». Como señala oportunamente Cope, II 45, estas ideas son platónicas y expresan el fundamento de su organización política ideal. Compárese *Leyes* V 10, 739c, y *Rep.* IV 424a y V 449c; así como, para el caso de Aristóteles, el artículo citado de T. L. Fortier, 235-50.

estima a los que son liberales, a los valientes y a los justos; por su parte, se supone que son así los que no viven a expensas de los demás, o sea, los que viven de su trabajo; y, entre éstos, los que viven del cultivo de la tierra y en especial los que trabajan por cuenta propia [58]. Asimismo ⟨se ama⟩ a los moderados, porque no son injustos y a los pacíficos por la misma razón. Como también a los que queremos tener por amigos con sólo que parezca que ellos lo quieren; y tales son los que por su virtud son buenos y los que gozan de buena reputación sea entre todos o entre los mejores o entre los que nosotros admiramos o entre los que nos admiran.

Además ⟨se ama⟩ a aquellos que nos deleitan [59] con su trato y compañía, como son los complacientes y los que no reprueban los errores que cometemos ni son amigos de disputas o pendencieros (pues todos estos son reñidores y los que riñen ponen con ello de manifiesto que quieren lo contrario que uno), así como los que tienen tacto lo mismo para hacer chistes que para aguantarlos [60], ya que en ambos casos se produce con ellos una rápida camaradería, por ser, como son, capaces de admitir una broma y de gastarla de un modo conveniente.

58 «Los que viven del cultivo de la tierra» *(hoi apò georgías)*: comp. con *Econ. dom.* I 2, 1343a25, donde la agricultura es presentada como «la más virtuosa de todas las ocupaciones naturales». Sobre los «trabajadores por cuenta propia», campesinos igualmente, pero propietarios de tierra, cf. *supra,* I 12, 73a8 y n. 308.

59 *Hedeîs,* o sea, no los de trato agradable o afectuoso (Dufour-Tovar), que serían *charieîs,* sino los que nos causan placer o nos deleitan. La terminología de la *Ret.* es en este punto rigurosa: *hedýs* nombra siempre lo «plancetero», mientras que *cháris* se reserva para la «gracia» o el «favor» y, por lo tanto, para señalar también a los «graciosos» o a los que hacen favores. El término *hedeîs* —como, por otra parte, recuerda Dufour, II 69— es característico del vocabulario del elogio: cf. Isócr., *Cartas* IV 4.

60 El que tiene tacto *(epídexios)* para gastar bromas se diferencia, tanto del que practica la «ironía» (ya analizada como signo de «desdén»: 79b31-32), como del que hace burla (que, aun si en diferentes grados, comete siempre una «desmesura»: 89b11 y 12a29). *Ét. Nic.* IV 8, 1128a33-34, presenta al gracioso dotado de «tacto» como un término medio: «la burla es una especie de insulto y los legisladores prohiben ciertos insultos... El gracioso *(charíeis)* se comporta, en cambio, como si él fuese su propia ley. Y tal es el término medio, ya se lo defina por su *tacto (epidéxios),* ya por su agudeza».

También ⟨se ama⟩ a los que elogian las cosas buenas que uno tiene, sobre todo ⟨si⟩ entre ellas ⟨hay⟩ algunas que uno teme no tener. Asimismo, a los que son pulcros en su aspecto, en **1381b**
su vestimenta o en cualquier manifestación de su persona. A los que no nos reprochan ni nuestras faltas ni sus servicios [61], pues una y otra cosa son propias de censores. A los que no son rencorosos ni vengativos de las ofensas, sino que están bien dispuestos a la reconciliación, porque se supone que, así como son para los demás, así serán también para uno mismo. A los que no andan diciendo lo que está mal ni están pendientes de las cosas malas del que tienen al lado o de uno mismo, sino sólo de las cosas buenas, ya que eso es lo que hace el hombre bueno. A los que no plantan cara a los que están iracundos o sensibilizados por algo, pues los que eso hacen es que buscan riña. A los que están en una disposición de interés hacia nosotros, por ejemplo, manifestándonos su admiración, considerándonos virtuosos, disfrutando de nuestra compañía y, sobre todo, compartiendo los mismos sentimientos hacia las cosas por las que nosotros queremos ser admirados o parecer virtuosos o atractivos. También a nuestros iguales y a los que tienen nuestra misma ocupación, siempre que no nos entorpezcan ni se ganen la vida con lo mismo que nosotros, pues de ahí surge lo de «alfarero contra alfarero» [62]. Y a los que desean las mismas cosas que nosotros, siempre que sea posible compartirlas, porque, si no, ocurre lo mismo que antes.

Igualmente ⟨se ama⟩ a aquéllos ante los que se está en tal disposición que no se siente vergüenza por las cosas ⟨que son

61 Este y los siguientes dos tópicos son característicos de la magnanimidad o grandeza de ánimo *(megalopsychía),* tal como la describe *Ét. Nic.* IV 3, 1124a2 ss. La magnanimidad ha sido definida, *supra,* en I 9, 66b17, como «la virtud de otorgar grandes beneficios».

62 Este antiguo refrán, que ya menciona Hes., *Trab.* 25, es citado con frecuencia por Aristóteles. Así: *Ret.* II 10, 88a16; *Ét. Eud.* VII 1, 1235a18, y *Pol.* V 10, 1312b4. El refrán se refiere exclusivamente a la rivalidad entre iguales, de modo que no invalida las citas y refranes semejantes que, con sentido opuesto, ha suscrito Aristóteles en I 11, 71b13-18.

vergonzosas⟩ según la opinión —con tal que no implique desdén— y ante los que uno se siente, en cambio, avergonzado por las cosas ⟨que son vergonzosas⟩ de verdad [63]. Amamos también o deseamos ser amigos de aquéllos de quienes nosotros somos competidores y por los que queremos ser emulados, no envidiados. Como también de aquéllos a quienes ayudamos a conseguir bienes, siempre y cuando no vaya eso a acarrearnos males mayores [64]. Y de aquellos que aman a ⟨sus amigos⟩ ausentes de la misma manera que a los presentes, razón por la cual todos amamos a los que así se comportan con los difuntos. En general, ⟨se ama⟩ a los que son muy amigos de sus amigos y no los abandonan en las dificultades; porque, en efecto, de entre los hombres buenos amamos sobre todo a los que son buenos en la amistad. Igualmente, a los que no andan fingiendo con nosotros [65]; y son tales los que incluso nos hablan de sus propios defectos, pues ya se ha dicho que ante los amigos no se siente vergüenza por las cosas ⟨que son vergonzosas⟩ según la opinión; así que, si uno siente vergüenza, es que no ama, mientras que el que no siente vergüenza se hace semejante al que ama. También ⟨se ama⟩, en fin, a quienes no nos causan miedo y a quienes nos inspiran confianza, porque nadie ama a aquel que teme.

Por su parte, son especies de la amistad el compañerismo, la familiaridad, el parentesco y otras de esta naturaleza. Y en cuanto a las causas que producen la amistad son el favor, el hacerlo sin necesidad de que se ruegue y el no hacer patente que

[63] Aristóteles tematiza aquí la distinción entre *tà pròs dóxan/tà pròs alḗtheian*, que aparece igualmente en *Ét. Nic.* IV 9, 1128b23, y, a própósito de lo «preferible», en *Tóp.* IV 3, 118a21-22. Cope, II, 53 (y, tras él, Roberts, Dufour y Tovar) interpreta: «en cuestiones opinables» / «en cosas de verdad». Dicho así, esto no es correcto. Como también se ve por *Ét. Nic.*, se trata, no de la *opinabilidad* de determinadas materias, sino de *cómo son juzgadas* según la opinión común; lo que es conforme con el contexto dialéctico de todo el pasaje.

[64] No puede descartarse que haya que ver aquí un sutil matiz de cinismo pragmático, en vista de las magras fronteras entre la emulación y la envidia: véase luego caps. 10-11.

[65] El mismo tópico se desarrolla por extenso en *Ét. Nic.* IV 7, *passim*.

se ha hecho, porque así queda claro que se hace por causa de uno mismo y no por cualquier otra razón.

4.3. Consideraciones sobre la enemistad y el odio. Diferencias con la ira

Por lo que se refiere a la enemistad y al odio, es claro que hay que establecerlos teóricamente por los contrarios ⟨de la amistad⟩ [66]. 1382a Y en cuanto a las causas que producen la enemistad son la ira, la vejación y la sospecha [67]. Ahora bien, la ira procede de cosas que le afectan a uno mismo, mientras que la enemistad ⟨puede engendrarse⟩ también sin motivos personales; porque con sólo suponer que uno es de una determinada condición, ya llegamos a odiarle. La ira se refiere siempre a algo tomado en sentido individual —como Calias o Sócrates—, pero el odio se dirige también al género, pues al ladrón y al delator los odia todo el mundo [68].

[66] Mientras que *philía* comprende, simultáneamente, las significaciones de «amistad» y «amor», no ocurre lo mismo con sus contrarios, que distinguen entre la «enemistad» *(échthra)* y el «odio» *(mîsos)*. La irregular distribución del léxico es aquí importante para entender la inmediata argumentación de Aristóteles. Ambas pasiones son presentadas, efectivamente, dentro de un orden único de consideraciones, sin que el filósofo establezca límites entre una y otra, o, en todo caso, sin que haga corresponder a la distribución del léxico una equivalente distinción conceptual. Ello se explica por el hecho de que Aristóteles no pretende estudiarlas por sí mismas, sino sólo en tanto que constituyen *la reacción contraria al fenómeno, considerado como único, del amor-amistad.* Aparte de esto, debe señalarse también que, en virtud de su distinta organización del vocabulario, Aristóteles, y en general los griegos, concebían el significado de estas dos pasiones de una manera más próxima entre sí que como nos lo representamos nosotros. En este sentido, la «enemistad» representa una forma de odio, cuyo valor semático fuerte tiende con mucha frecuencia a ocupar.

[67] Sobre la «vejación» *(epēreasmós)* ha tratado ya Aristóteles en II 2 (esp. 78b17-20) y sobre la «sospecha» *(diabolḗ*, un término éste de difícil fijación, pero que implica, en todo caso, la denigración de alguien mediante presunciones maliciosas y calumniosas), tratará en III 14 (15a27-33) y 15, *passim:* vid. n. 321 al L. III. De este modo, aun cuando ahora quedan establecidas estas tres causas de la enemistad (y, correlativamente, del odio), Aristóteles sólo se refiere en el resto del capítulo a la distinción entre el odio y la ira.

[68] Compárese con lo dicho, *supra,* 2, 78a32-34. En *Pol.* VIII 10, 1312b25 ss., la ira es presentada como «una parte del odio» *(mórion toû mísous)* y «causa de los mismos actos» *(tôu autôn práxeōn aitía)*. Ello es así, naturalmente, en lo que se refiere a las consecuencias públicas —políticas— de estas dos pasiones.

La una puede curarse con el tiempo, el otro no tiene cura. La primera es un deseo de ⟨causar⟩ un estado de pesar, pero el segundo lo es de ⟨hacer⟩ un mal, ya que el que siente ira quiere apercibirse ⟨del dolor que causa⟩, lo que, en cambio, no le importa nada al otro. Aparte de que las cosas ⟨que causan⟩ pesar son todas sensibles mientras que ⟨las que provocan⟩ los mayores males son las que menos se perciben con los sentidos: la injusticia y la locura; pues ciertamente la presencia de la maldad no provoca pesar alguno. Además, la ⟨ira⟩ se acompaña de pesar propio, pero no así el ⟨odio⟩; porque el que está airado, pena él mismo, mientras que el que odia, no [69]. Y el primero, si se dieran muchas circunstancias, podría compadecerse, pero el segundo nunca: el uno pretende, en efecto, que aquél contra el que está airado experimente a su vez algún dolor; el otro, que no exista [70].

De lo dicho queda, pues, claro que es posible demostrar quiénes son enemigos y amigos; hacer que lo sean, si no lo son, o desenmascararlos, si lo andan propalando ⟨sin serlo⟩; y también, si son adversarios nuestros por causa de la ira o la enemistad, llevarlos en uno u otro sentido [71], según lo que cada cual elija.

5. EL TEMOR Y LA CONFIANZA

5.1. Definición y elementos del temor

Qué cosas producen miedo, a quiénes ⟨se teme⟩ y estando en qué disposiciones, quedará claro con lo que sigue. Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso [72]. Porque, no todos los males pro-

[69] Cf. el pasaje citado de *Pol.*, esp. 1312b32-34: «el odio razona más, pues la ira va acompañada de pesar...».

[70] Como anota Cope, II, 57, un esclarecimiento y desarrollo de estas ideas se halla en Plut., *Sobre la envidia y el odio*, en *Moralia*, 536 ss. (Wyttenbach, ed. de 1962).

[71] O sea, a la condición de amigo o enemigo.

[72] Del «temor» o «miedo» *(phóbos)* habla también Aristóteles en *Ét. Nic.* III

ducen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén, a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa.

5.2. Tipología del miedo

Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible [73].

Por su parte, las cosas de tal naturaleza son: la enemistad y la ira de quienes tienen la capacidad de hacer algún ⟨daño⟩

6-7, y —conjuntamente con el valor *(andreîa)*— en *Ét. Eud.* III 1 y *Mag. Mor.* I 20. La definición de *Ét. Eud.*, 1229a33, se corresponde con exactitud con la de *Ret.*, salvo por el hecho de que ésta última añade la *inminecia* del mal esperado como elemento del temor. Este es, sin duda, un elemento de opinión común y aparece frecuentemente en la literatura: cf. por ejemplo Pínd., *Nem.* VI 84. En cambio, la espera racional de un daño *lejano*, como es la muerte, no resulta temible para la opinión común —ni es, por ello mismo, objeto de estudio en la *Ret.*—, mientras que, en el contexto de una consideración ética, «lo más temible es la muerte, ya que más allá de ello nada parece ser bueno ni malo para el muerto» *(Ét. Nic.* III 6, 1115a26-27). La interpretación aristotélica parece recoger, de todos modos, muchos elementos de doctrina tradicional. En la versión de Homero (que es también en parte la de Hes., *Teog.* 933 ss.), el Miedo, hijo o camarada de Ares, es hermano del Terror *(Deîmos)* y compañero de la Huida *(Phygḗ)*, a los que se opone la valentía del héroe: cf. *Il.* XIII 299 s.; IX 1 ss.; etc. El paralelismo y oposición de valor-miedo (bien ejemplificado en el hecho de que esté último, *Phóbos*, se representara como dios de la guerra) parece haber decidido todas las descripciones populares de ambas disposiciones psíquicas.

[73] En las *Éticas*, el «peligro» *(kíndynos)* cumple la función otorgada por la *Ret.* a la inminencia del daño, como un caso particular del temor. Así: «hablamos de peligro solamente en el caso de que los acontecimientos temibles nos aproximen a lo que causa una destrucción de esta clase, de modo que el peligro aparece cuando se ve cerca la muerte» *(Ét. Eud.* III 1, 1129b9-11).

(pues es evidente que quieren [74] y que pueden, de manera que están prontos a actuar); la injusticia, cuando dispone de esa 1382b misma capacidad, porque intencionadamente es injusto el injusto; la virtud ultrajada [75], que asimismo dispone de esa capacidad (porque es obvio que la intención la tiene siempre, cuando ha recibido un ultraje, pero además que ahora puede); y el propio miedo [76] de los que tienen capacidad de hacer algún ⟨daño⟩ (puesto que los que así se hallan, por fuerza han de estar, ellos también, prestos ⟨a la acción⟩). Y como la mayoría de los hombres son malos [77] y están dominados por el afán del lucro y son cobardes en los peligros, con mucha frecuencia resulta temible estar a merced de otro, de modo que los cómplices en alguna mala acción provocan el miedo de que terminen por delatarnos o por abandonarnos. Como también los que pueden cometer una injusticia ⟨provocan miedo⟩ a quienes pueden ser objetos de ella, ya que en la mayoría de las ocasiones los hombres cometen injusticia en cuanto pueden. Y, lo mismo, los que ya han sido víctimas de injusticia o consideran haberlo sido, porque éstos andan siempre al acecho de una ocasión. Producen igualmente miedo los que ya han cometido injusticias, si tienen la capacidad ⟨de hacer daño⟩, atemorizados como están de sufrir ellos alguna venganza; pues ya antes se ha establecido que esto era temible [78]. También los antagonistas en cosas que no es posible que ambos consigan al mismo tiempo [79], porque con éstos se está en lucha

[74] De conformidad con las definiciones dadas de la ira y la enemistad: respectivamente «*deseo* de causar un pesar... *deseo* de causar un mal» (82a7-8).

[75] TOVAR, n. 25, hace notar oportunamente las diferencias en el sentido griego y cristiano de virtud: para el primero, la venganza del virtuoso es asimismo virtud (cf. *supra,* I 6, 63a21 y 9, 67a22).

[76] Este es un tópico frecuentísimo en la literatura griega y romana. Por citar un ejemplo: *Quem metuunt oderunt; quem quisque odit periisse expetit* (CIC., *De offic.* II 7). Añado, por lo demás, el paréntesis que sigue, que no está en la edición de Ross, supuesto que cumple la misma función que los dos precedentes.

[77] Aristóteles reproduce aquí un refrán común: *hoi pleíous kakoí.*

[78] Se trata, en efecto, del mismo tópico de 82b2-4, comentado en la n. 76.

[79] Cf., *supra,* II 4, 81b15-17 y 22-23.

siempre. Asimismo, los que dan miedo a los que son más fuertes que nosotros, puesto que tanto más podrán causarnos un daño, si incluso ⟨se lo pueden causar⟩ a los que son más fuertes que nosotros. Y también aquéllos a quienes temen los que son más fuertes que nosotros, por la misma razón. Igualmente, los que han quitado de en medio a los que son más fuertes que nosotros y los que andan atacando a los que son más débiles: éstos, en efecto, o son ya temibles de suyo o ⟨podrán serlo⟩ después que se hayan crecido. Como también ⟨son temibles⟩, de entre los que hemos hecho víctimas de injusticia o son enemigos o rivales nuestros, no los coléricos o de palabra franca [80], sino los que son calmos, irónicos o tortuosos, ya que éstos no descubren si están prontos a actuar, de modo que tampoco queda nunca claro si su acción está lejana. Por lo demás, todas las cosas que son temibles lo son más aún, cuando no cabe reparar la falta cometida, ya sea porque ello es completamente imposible, ya sea porque no está en nuestras manos, sino en las de nuestros adversarios. Y, lo mismo, las cosas que no admiten arreglo o no lo tienen fácil. Por decirlo simplemente, son, pues, temibles todas las cosas que, cuando les suceden o están a punto de sucederles a otros, inspiran compasión.

5.3. Disposiciones favorables al miedo y uso retórico de las mismas

Así, pues, estas son las cosas dignas de temerse y también, por así decirlo, poco más o menos las principales que causan miedo. En cuanto al estado en que se hallan los que sienten miedo, lo trataremos ahora. Porque, ciertamente, si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento de que se va a sufrir una afección destructiva, es claro entonces que, entre los que creen que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo, y que tampo-

[80] En *Ét. Nic.* IV 3, 1124b29, son calificados con este término *—parrēsiastikoí,* «de palabra franca»— los magnánimos *(megalopsýchoi),* los cuales «son remisos a la acción en todo lo que no ofrezca un honor o empresa grande» y no se inclinan a tomar venganza «porque son desdeñosos (...) y no guardan en la cabeza las cosas malas, sino que más bien las pasan por alto» (1125a4-5).

co ⟨se teme⟩ a las cosas, personas y momentos que se piensa no pueden provocarlo. Por consiguiente, es forzoso que tengan miedo quienes creen que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos ⟨que pueden provocarlo⟩. Por su parte, creen
1383a que no pueda ocurrirles ningún mal aquellos que están o creen estar en situaciones de gran fortuna (y de ahí que sean soberbios, despectivos y temerarios, pues de esa condición los hace su riqueza [81], su fuerza, su éxito social y su poder), así como aquéllos que consideran haber sufrido ya toda clase de desgracias y permanecen impasibles ante el futuro, como ocurre con los que alguna vez han sido apaleados [82]. ⟨Para sentir miedo⟩ es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas [83]. Por lo tanto, conviene poner a los ⟨oyentes⟩, cuando lo mejor sea que ellos sientan miedo, en la disposición de que puede sobrevenirles un mal (pues también lo sufrieron otros superiores a ellos) y mostrarles que gentes de su misma condición lo sufren o lo han sufrido, y, además, de parte de personas de las que no cabría pensarlo y por cosas y en momentos que no se podrían esperar.

[81] Compárese con la descripción de II 16, esp. 90b32: «Los ricos son soberbios y orgullosos...». Lo que se señala aquí de pasada como una *disposición* poco proclive al temor, es allí analizado como un elemento constitutivo del talante *(êthos)* de los ricos.

[82] El tópico de la impasibilidad de los apaleados —que debía ser proverbial entre los griegos— es confirmado por la anécdota de la muerte de Antifonte, que Aristóteles narra, *infra,* en 85a10-13. El castigo del flagelamiento con varas o palos podía ser limitado o prolongarse hasta la muerte del reo: comp. Lis., *Contra Agor.* § 56; Demóst., *Filíp.* III § 126, y Plut., *Dión.* 28.

[83] Ya que sólo se delibera sobre «lo que es posible que suceda», como ha quedado establecido en I 4, 59a31; o «sobre las cosas que dependen de nosotros y son agibles», según la formula *Ét. Nic.* III 3, 1113a30-31. Esta referencia al temor como *signo* de posibilidad de la praxis y como *causa* de la deliberación, es especialmente interesante para el estudio de la antropología de Aristóteles y no figura entre los tópicos examinados en las *Éticas.*

5.4. *La confianza*

Ahora bien, una vez que ha quedado claro qué es el temor, cuáles las cosas temibles y en qué disposiciones se siente miedo, a partir de ellos se hace claro también qué es tener confianza, así como en relación a qué cosas y estando en qué estado de ánimo se es confiado. Porque, en efecto, la confianza es lo contrario del temor y, lo que causa confianza, de lo que provoca temor, de modo que ella es una esperanza acompañada de fantasía sobre que las cosas que pueden salvarnos están próximas y, en cambio, no existen o están lejanas las que nos provocan temor [84]. Da confianza, así pues,

[84] Esta definición, así como los tópicos que la desarrollan, permiten sistematizar los sumarios y, en ocasiones, los obscuros planteamientos que, sobre la confianza *(thárros),* contienen las *Éticas.* A pesar de que *Ét. Eud.* la menciona varias veces, la tabla de II 3 no incluye la «confianza», sino la «temeridad» *(thrasýs),* con la que Aristóteles elabora la clásica oposición: *temeridad-cobardía-valor.* Este análisis no queda descartado en *Ét. Nic.,* pero la doctrina que fragmentariamente fijan los caps. III 6-8, aparece más compleja. La confianza es examinada aquí como un exceso del «valor», cuyo defecto es el «miedo», de modo que la oposición resultante es ahora: *confianza-miedo-valor* (1107a83 y 115b27-30). Sin embargo, este cuadro no permanece estable, ya que inmediatamente Aristóteles presenta a la confianza como un término medio, cuyo exceso es la «temeridad»; y lo mismo el miedo, cuyo exceso es la «cobardía». En estos límites, las oposiciones vuelven a organizarse como *temeridad-cobardía-valor* (1107b1-2 y 115b27-30) y la confianza pasa a ser entonces neutral a la oposición. Así, por ejemplo, el cobarde es aquél «que se excede en el temor» y al que, en cambio, «le falta la confianza» (1115b33-1116a1); y, a la inversa, el valiente es «el que se muestra imperturbable ante las cosas que inspiran temor», más bien que «el que obra así frente a las circunstancias que inspiran confianza» (1116b30-32). En relación con estas consideraciones, *Ret.* representa el punto de enlace entre *Ét. Eud.* y *Ét. Nic.,* que hace posible reconstruir toda la doctrina. La confianza es, efectivamente, lo opuesto del temor, por cuyos contrarios se define. Una y otro no constituyen, pues, sino *disposiciones pasionales* por referencia al estado no pasional, es decir, al valor *(andreía)* entendido meramente como «hombría» o «virilidad». En cambio, el exceso de tales pasiones las convierte en vicios (la temeridad y la cobardía), por modo que es frente a ellos como el proceder valeroso, la mera conducta viril, deviene una virtud. La base de las oposiciones es en ambos casos la misma y alude, en realidad, a una descripción psicológica —o antropológica— del comportamiento humano. Con relación a éste, sus *estados pasionales* son susceptibles de una modificación de la conducta y resultan, por ello, objetos de la persuasión retórica. Por el contrario, sus *excesos* significan subs-

el que las desgracias estén lejos y los medios de salvación cerca; el que existan remedios y ⟨se disponga de⟩ recursos, sean éstos muchos o grandes o ambas cosas a la vez; el no haber sido víctima de injusticia ni tampoco haberla cometido; el no tener, en general, antagonistas o el que éstos no tengan capacidad ⟨de hacernos daño⟩ [85] o, caso de que la tengan, sean amigos o nos hayan hecho algún beneficio o lo hayan recibido de nosotros; y el que aquéllos a quienes conviene lo mismo que a nosotros sean más numerosos o más poderosos o ambas cosas a la vez.

5.5. *Disposiciones favorables a la confianza*

Por su parte, son confiados los que están en las siguientes disposiciones. Los que consideran que han triunfado en muchas ocasiones y no han sufrido ningún mal, o bien los que muchas veces han estado al borde de una desgracia y han escapado a ella; porque los hombres se hacen insensibles por dos razones: o porque no tienen experiencia o porque tienen recursos, tal como, en los peligros del mar, confían en el futuro tanto los que nada saben de las tempestades como los que disponen de recursos en virtud de su experiencia [86]. Lo mismo ⟨hay que decir⟩ cuando lo temible no lo es tal para los que son nuestros iguales o nuestros inferiores o gentes de las que nos consideramos superiores; y así conceptuamos a los que hemos superado ya, sea personalmente a ellos, sea a los que les son superiores o iguales. También los que creen disponer de más y mejores medios, de ésos con cuya posesión cualquiera re-

tituciones viciosas de la conducta adecuada en general y, en este sentido, deben examinarse en el marco de una consideración ética.

[85] El texto dice *mē échōsin dýnamin*, lo que podría interpretarse simplemente por «no tengan poder» (Dufour, Tovar). Al traducir «capacidad ⟨de hacer daño⟩» respeto, no obstante, el paralelismo con 82a28 y 82b15, donde *dýnamis* se ha mostrado explícitamente con esa significación y ese régimen.

[86] Un ejemplo semejante (en relación, esta vez, con la conducta del hombre valeroso) se lee en *Ét. Nic.* III 6, 1115b1-5. Por su parte, sobre la falsa valentía del que carece de recursos, cf. el pasaje más elaborado de *Mag. Mor.* I 20, 1191b23 ss. El tópico era, por los demás, proverbial entre los griegos, según anota VICTORIO: «*...apud graecos proverbium: suave esse bellum inexperto, glukýs apeírōi pólemos*» (citado por COPE, II, 69).

sulta temible; y tales medios son la abundancia de dinero, fuerza 1383b física, amigos, propiedades y equipos militares, bien sea en su totalidad o en el mayor grado posible. Igualmente, los que no han cometido injusticia contra nadie, o no contra muchas personas, o no, al menos, contra aquéllos que inspiran temor y, en general, los que están a bien con los dioses tanto en las demás cosas como en lo que resulta de sus signos y preceptos [87]; porque la ira ⟨hace a uno⟩ confiado, y el no cometer injusticia, sino padecerla, provoca ira, y se supone que la divinidad socorre a los que padecen injusticia. Y lo mismo ⟨hay que decir⟩ cuando, al acometer una empresa, uno cree o que no le va a pasar nada [ni le pasará después] o que va a ser un éxito.

Con lo cual queda expuesto lo que se refiere a las cosas que inspiran temor y a las que infunden confianza.

6. LA VERGÜENZA Y LA DESVERGÜENZA

6.1. *Definiciones y tipologías*

Qué cosas provocan vergüenza y cuáles mueven a desvergüenza, así como ante quiénes y estando en qué disposiciones quedará claro con lo que sigue. Admitamos, para ello, que la vergüenza [88] es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya pre-

[87] Desde O. Navarre se supone a veces la existencia aquí de una laguna, basada, como anota DUFOUR, en que «el texto no nos dice nada de las personas que pueden inspirar la confianza» (II 75). KASSEL, *ad loc.*, sugiere, en cambio, que la frase es una interpolación, probablemente del propio Aristóteles. Ni una ni otra hipótesis son necesarias, si se adopta la puntuación de Ross (igualmente seguida por Tovar), que es la que transcribo en el texto. Son «signos de los dioses» principalmente los objetos y lugares culturales, de modo que la afirmación de Aristóteles se refiere en especial al cumplimiento de las obligaciones religiosas. Más difícil de interpretar es el vocablo aquí vertido por «preceptos» *(lógiōn)*, que, en un sentido restringido, significa las *respuestas de los oráculos* (cf., por ejemplo, EURÍP., *Heracl.* 405) y, en un sentido amplio, los *mandatos o preceptos divinos.*

[88] Compárese con *Ét. Nic.* II 7, 1108a31-35, y IV 9, *passim.* Desde el comentario de COPE a este texto (II, 71-2), se repite incomprensiblemente —así, *v. gr.*, Sieve-

sencia acarrea una pérdida de reputación. Y que la desvergüenza [89] es el desprecio o la insensibilidad ante estos mismos ⟨vicios⟩.

---

ke, n. 54, que, aun sin citarle, lo reproduce íntegro— que Aristóteles no distingue entre la «vergüenza» *(aischýnē)* y el «pudor» *(aidṓs)*. Esto no es verdad —ni en la *Ret.* ni en la *Ét. Nic.*— y, en todo caso, apunta al problema bien distinto de las diferencias entre los modelos de análisis de ambas obras. En la *Ret.* no hay tal distinción, sencillamente porque Aristóteles no trata aquí del «pudor», al que no menciona ni una sola vez (los únicos tres casos registrados en el *Lexicon* de Wartelle para el conjunto de la obra son dos citas —de Safo y Alceo— y un refrán popular). Por el contrario, la distinción es clara en *Ét. Nic.*: mientras que el «pudor» se define como una *pasión subjetiva,* un sentimiento, no una virtud, que, con todo, resulta «digno de elogio» y se prescribe a los jóvenes, la «vergüenza» constituye, en cambio, una *reacción pasional objetiva* (sea, por ej. «ruborizarse») que se produce como resultado de hechos deshonrosos cometidos. Los vínculos entre ambas pasiones se organizan sobre esta base. Así, es propio del pudor «sentir cierto miedo al desprestigio» (o sea, ceder a la vergüenza antes de haber cometido los actos que la provocan), de igual modo que es propio del malvado «ser de tal índole que pueda cometer una acción vergonzosa»; pero que el hombre honrado sienta pudor «está fuera de lugar, porque el *pudor* acompaña a las acciones voluntarias y jamás cometerá voluntariamente *acciones vergonzosas* el honrado» (11128b12, 24 y 28-30). Este es el punto, pues, que preocupa a la ética: el de fijar los límites en que el pudor es digno de elogio y se aproxima a una virtud, excluyendo de tales límites los supuestos en que tal conducta sería inadecuada o resultaría objetivamente de la vergüenza. Pero este punto, en cuanto que se refiere a la esfera de valor de una conducta individual, *es precisamente el que no interesa a la retórica.* Lo que a esta última le incumbe es la dimensión pública de las pasiones y su integración en el esquema general de los argumentos persuasivos, de modo que, en este sentido, la *Ret.* no hace cuestión del «pudor» y trata en exclusividad de la «vergüenza», a la que, de nuevo —según el uso ya estudiado de las definiciones dialécticas— describe conforme a las valoraciones de la opinión común. Esta perspectiva de análisis se hace aún más explítica en la nueva definición de vergüenza de 84a22-25 (vid. también n. 100). Sobre el uso de estos dos conceptos en las *Éticas* , con referencias que conciernen a la *Ret.*, véase los comentarios de Gauthier-Jolif, 320-4, y Dirlmeier, 394-6, así como R. Stark, *Philologische Untersuchungen zur Entwicklung des arist. Ethik,* Munich, 1954, cap. 6.

[89] Cf. *supra,* II 3, 1380a20, donde Aristóteles ha adelantado ya la relación entre la desvergüenza y el desprecio de la opinión. Sobre este fundamento construye también Teofrasto su tesis sobre la desvergüenza en *Caract.* 9. Sin embargo, el desarrollo por parte de Teofrasto de las ideas aristotélicas, comporta en este caso importantes modificaciones. Por una parte, su definición de la desvergüenza introduce como factor causal el *beneficio:* «desvergüenza es el desprecio a la opinión en torno a lo deshonroso por causa de ⟨obtener⟩ un beneficio» *(Caract.* 6). Y, por otra parte, su análisis presupone que la desvergüenza es el resultado, no de una pasión *(páthē), sino de un «modo de ser» (héxis),* en este caso el que corresponde al comportamiento despreciativo y desdeñoso. Este dato es importante para fijar la evolución de las ideas en torno a la «vergüenza» y al «pudor» en el seno del Perípato: implica, en efecto, que la tesis aristotélica sobre estas dos conductas, que hace de ellas pasiones indiferentes a la virtud (cf. el pasaje, ya citado de *Ét. Nic.* IV 9, esp. 1128b10-15), fue puesto rápidamente en discusión, en favor de una consideración del «pudor» como *héxis* y como virtud. Este es el punto de vista que aparece ya definitivamente establecido en el comentario de Alej. de Afrodisias, *Probl. et Refut.* IV 21 *(Perì aidoûs).*

Si ésta es, pues, la definición de vergüenza, necesariamente avergonzarán todos los vicios que parecen ser vergonzosos, sea para uno mismo, sea para las personas por las que uno está interesado; y de esta naturaleza son todas las obras resultantes del vicio, como, por ejemplo, abandonar el escudo y huir [90], ya que esto resulta de la cobardía. Igualmente, el robar una fianza, porque esto resulta de la injusticia [91]. El mantener relaciones carnales con quienes no se debe o donde y cuando no conviene, pues esto resulta del desenfreno. El obtener ganancia de cosas ruines o vergonzosas o de personas imposibilitadas, como son los pobres o los difuntos —de ahí el refrán: *saca partido hasta de un cadáver* [92]—, porque todo esto procede de la codicia y la mezquindad. El no socorrer con dinero, pudiendo hacerlo, o hacerlo en menor cuantía; el hacerse socorrer por los menos pudientes; el pedir en forma que uno parezca mendigar; el mendigar dando la sensación de que se reclama un pago o reclamar un pago dándola de que se mendiga, y el llenar de elogios lo que parece que uno pide y, si no se tiene éxito, seguir insistiendo: todas estas cosas son, ciertamente, signos de mezquindad [93].

---

[90] Compárese Esquin., *Contra Tesifonte* §§ 175-76, para quien constituye el «signo» por excelencia de la cobardía.

[91] Se robaba una fianza cuando no se devolvía, lo que daba origen a otro largo y costoso proceso, que a veces no merecía la pena iniciar. El mismo tópico se lee en Cic., *Tusc.* III 8: *qui propter avaritiam clam depositum non reddidit, quod est iniustitiae.*

[92] El refrán aparece citado en Dióg. Laer., V 84.

[93] Cf. los tópicos paralelos de *Ét. Nic.* IV 1, 1121b13 ss., sobre la «mezquindad» *(analeuthería).* Una descripción semejante define el *êthos* de la «codicia» *(aischrokerdeía)* en Teofr., *Caract.* 30.

Como lo son de adulación el elogiar a alguien que está presente, sobrevalorar tanto sus méritos como disminuir sus defectos, excederse en condolencias con quien se duele ante nosotros y demás cosas semejantes: en efecto, ⟨todo esto⟩ es signo de adulación [94]. Y ⟨lo mismo⟩ el no soportar fatigas que soportan los ancianos, los
1384a acostumbrados al lujo, los que tienen una mejor posición económica [95] o, en general, los más imposibilitados, pues todo esto es signo de indolencia. Así como el recibir beneficio de otro, incluso muchas veces, y reprochar el bien que se nos ha hecho, ya que ello es signo de pequeñez de espíritu [96] y de ruindad. Y también el andar hablándolo todo de uno mismo y hacerse propaganda y declarar como propias las cosas ajenas, porque esto es propio de fanfarronería [97].

Por otra parte, de manera parecida ⟨causan vergüenza⟩ las obras que resultan de cada uno de los otros vicios que son propios del talante personal, así como sus signos y lo que es semejante a éstos, pues ⟨tales cosas⟩ son en sí vergonzosas y causas de vergüenza [98]. Y, además, el no participar de las cosas bellas

[94] Juicios parecidos sobre la «adulación» *(kolakeía)* en *Ét. Nic.* IV 3, 1125a2; y VIII 8, 1159a14.

[95] *En exousíai:* las únicas tres veces que la *Ret.* usa de este término aparecen vinculadas a la situación económica del sujeto al que se refiere —algo así como lo que también en castellano queremos expresar con la frase «tener una buena posición». Que la riqueza hace a los hombres blandos y poco capaces de soportar fatigas, es un tópico común en Grecia, que Aristóteles repite, *infra,* en II 16, espec. 394 (véase n. 202).

[96] Cf. sobre la «pequeñez de espíritu» *(mikropsychía), Ét. Nic.* IV 3, 1125a16ss. e, *infra,* n. 153.

[97] *Ét. Nic.* IV 7, 1127b9 ss. define al fanfarrón *(alázōn)* como «el que se atribuye más de lo que le corresponde sin proponerse nada», lo cual tiene por causa la vanidad *(mataîa)* más bien que la malicia *(kakía).* Pero el término es característico además del vocabulario antisofista, según testimonia ampliamente Platón: cf., por ej., *Fedr.* 92d; *Fil.* 65c; *Rep.* VI 486b; 490a, etc. El contexto antisofista de esta frase de Aristóteles lo prueba también, *a fortiori,* la alusión al *apaggéllesthai,* «hacerse propaganda», un término transformado en peyorativo, pero que en principio designaba, simplemente, la costumbre de muchos sofistas, cuando llegaban a una ciudad, de anunciar la materia de los discursos y clases que se proponían pronunciar.

[98] *Aischrà / anaischýnonta:* «acto vergonzosos»/«causas de vergüenza». Esta terminología permanece ya invariable en la *Retórica.*

de las que participan todos o todos nuestros iguales o la mayoría de ellos —y llamo iguales a los que pertenecen a un mismo pueblo, tienen la condición de ciudadanos, son de la misma edad o están unidos por lazos de parentesco y, en general, a los que están en iguales condiciones—, ya que el no participar, por ejemplo, de la educación en el mismo grado ⟨que éstos⟩ resulta inmediatamente vergonzoso; y, de igual manera, ⟨el no participar⟩ de las otras cosas. No obstante, todas estas ⟨causas de vergüenza⟩ lo son más si se manifiesta que son por propia culpa, puesto que aún más ⟨aparecen como⟩ resultados de un vicio, si uno mismo es responsable de que hayan sucedido o sucedan o vayan a suceder en el futuro. Por lo demás, también se sienten avergonzados los que sufren o han sufrido o van a sufrir cosas de esas que llevan al deshonor y al reproche; y de tal naturaleza son las que conducen a servidumbres del cuerpo, o de obras vergonzosas, entre las cuales está el consentir el ultraje. E, igualmente, las que llevan al desenfreno, ya sean voluntarias o involuntarias (y son involuntarias las que se hacen a la fuerza) [99], dado que persistir en esas cosas y no oponerse a ellas resulta de la falta de valor o de la cobardía.

6.2. *Clases de personas ante quienes se siente vergüenza*

Tales son, pues, las cosas —éstas y otras como éstas— que causan vergüenza. Mas, puesto que la vergüenza es una fantasía que concierne a la pérdida de reputación, y ello por causa de esta pérdida en sí más bien que por sus efectos, y como, por otra parte, nadie se preocupa de la reputación sino con referencia a quiénes han de juzgarla [100], necesariamente se sentirá vergüenza ante aquellos cuyo juicio importa. E importa el juicio de quienes nos admiran o

[99] Según se ha establecido ya en la definición de I 10, 69b5-6.

[100] Aquí se perciben claramente los efectos públicos de la pasión de la vergüenza, de cuyo estudio, como he señalado en la n. 88, se ocupa en particular la *Retórica.* En estos límites, la vergüenza incluye una extensión pasional del pudor bajo la forma de la premonición (la imagen, *phantasía)* de que se ha perdido ya la reputación.

de aquéllos otros a quienes admiramos o por los que queremos ser admirados, así como el de aquéllos cuyos honores nos sirven de estímulo o cuya opinión no cabe desdeñar. Pues de todos éstos queremos ser admirados. Por su parte, admiramos a cuantos tienen algunos de esos bienes que son dignos de estima o también a aquéllos a los que por azar acontece ser dueños de algo de lo que sentimos viva necesidad, como ⟨nos ocurre⟩, por ejemplo, cuando estamos enamorados; nos estimulan los honores de quienes son nuestros iguales; y tomamos, en fin, en cuenta ⟨la opinión⟩ de los sensatos, en cuanto que ellos dicen la verdad, tales como los ancianos y los que han recibido una mejor educación.

Asimismo ⟨se siente vergüenza⟩ de lo que está a la vista y es más ostensible (de donde el proverbio: *en los ojos está el pudor)* [101], razón por la cual se está más avergonzado ante quienes
1384b van a convivir siempre con uno o andan siempre pendientes de uno, ya que en ambos casos se está ante sus ojos. Como también ⟨se siente vergüenza⟩ ante los que no están incursos en las acusaciones ⟨que se nos hacen⟩, porque es evidente que su opinión

[101] Se trata, en efecto, de un refrán popular *(Append. proverb.* I 10; I 381 (Gott.): *aidôs in ophthalmoîs),* si bien Aristóteles parece citarlo aquí según un verso del *Cresfontes* de Eurípides: fr. 457 (Nauck). El refrán mismo es muy frecuentemente usado, así como adaptado a múltiples pasiones —la envidia, el deseo, el amor, etc.—, en la literatura griega: cf. la colección de pasajes reunidos por Cope, II, 80-81. Pero Aristóteles hace un uso extensivo de la referencia a la vista, o a los ojos, como órgano con el que se expresan los afectos. Sobre la *subjetividad* de esta expresión (es decir sobre el modo como el sujeto de la pasión la hace patente a los ojos) hay algunas consideraciones en *Probl.* XXXI 3, 957b11 ss., que explícitamente se refieren al «pudor». En cambio, en *Ret.* III 10 y 11 el asunto se estudia desde el carácter *objetivo* de la expresión (o sea, desde la capacidad de ciertos enunciados para «hacer que salte a la vista» el talante o las pasiones: cf. 11b23 ss.), lo cual resulta, según Aristóteles, de las «metáforas por analogía»: vid. *infra* 11a1 ss. y nuestra n. 212 al L. III. Este uso retórico y extensivo del significado del refrán explica el que Eustacio, el comentarista de Homero, lo cite como doctrina aristotélica *(Ad. Il.* 923, 18: *Arist. philosophôtata... aidoûs eînai toùs ophthalmoús;* Id., *In Od.* 1754, 38), ya que es, en efecto, plausible pensar que, a partir de las consideraciones de la *Ret.,* la explicación del refrán quedara estrechamente unida al nombre de Aristóteles.

es contraria a ellas. Y, lo mismo, ante los que no son indulgentes con los que les parece a ellos que cometen faltas, pues, como suele decirse, lo que uno mismo hace no le indigna en los otros; de modo que lo que no hace, está claro que sí le indigna en los demás. Y ante los que se dedican a pregonar ⟨dichas faltas⟩ a mucha gente, dado que, en efecto, no hacer juicios o no pregonarlos en nada se diferencia [102]. Por su parte, son propensos a la divulgación quienes han sido víctimas de injusticia, ya que ⟨siempre⟩ están en guardia, y los maldicientes [102bis], puesto que si en verdad ⟨critican⟩ a los que no cometen faltas, más aún ⟨criticarán⟩ a los que sí las cometen.

Asimismo ⟨se siente vergüenza⟩ ante los que practican la diatriba con las faltas de los que tienen cerca, como hacen, por ejemplo, los burlones o los comediógrafos, porque, a su manera, son éstos maldicientes y pregoneros. E, igualmente, ante los que nunca han fallado en nada, ya que éstos están en una actitud semejante a la de aquéllos que son objeto de admiración. Por este mismo motivo se tiene también vergüenza ante quienes le piden a uno por primera vez algo, dado que todavía no ha desmerecido uno ante ellos en ninguna manera; y así son los que desde hace poco pretenden ser amigos nuestros (pues eso es que nos atribuyen las mejores cualidades, razón por la cual está tan bien la respuesta de Eurípides a los Siracusanos) [103] y los que,

[102] Entiéndase: en cuanto a los resultados.

[102bis] Cf. *Tóp.* VIII 11, 161a20 ss. En este texto Aristóteles señala, en relación con los maldicientes, que «si se actúa de mala fe, las conversaciones se tornan contenciosas *(agonistikaí)* y no dialécticas *(dialektikaí)*».

[103] Conocemos tal respuesta únicamente por el texto que anota aquí el escoliasta (Rabe, 106 s.) y que Sauppe incluye como *fr.* 2 de Eurípides. Sin embargo, no es seguro que se trate del Eurípides poeta trágico. El propio Sauppe (pág. 216), que señala como posible escenario las negociaciones entre Atenas y Sicilia de 427-415, no descarta que la paternidad de la anécdota haya que referirla al Eurípides, padre de Jenofonte, del que habla Tucíd., II 70, 79. La hipótesis más solvente es, sin embargo, la que propone Willamowitz, «Lesefrüchte», *Hermes* 34 (1899), 617, quien corrige el texto con el fin de leer *Heurípides,* general ateniense, a quien conocemos por una inscripción. La respuesta dice: «Hombres de Siracusa, si no por

siendo conocidos nuestros de antiguo, no están en ningún secreto ⟨que se refiera a nosotros⟩.

Por lo demás, se siente vergüenza no sólo de las cosas que se califican de vergonzosas, sino también de sus signos; por ejemplo: no sólo de entregarse a los placeres del amor, sino también de lo que son signos suyos; y no sólo de cometer actos vergonzosos, sino también de hablar de ellos [104]. De modo semejante, no sólo se siente vergüenza ante las personas que acabamos de mencionar, sino también ante las que se lo dirán a éstas, como son sus criados o sus amigos. En cambio, no se siente por lo general vergüenza ni ante aquéllos de quienes desdeñamos su opinión en lo que se refiere a ser veraces (nadie se avergüenza, en efecto, ante los niños o ante los animales) [105] ni tampoco ante los conocidos igual que ante los desconocidos, sino que ante los conocidos ⟨nos avergonzamos⟩ por lo que se juzga ⟨vergonzoso⟩ de verdad, mientras que ante los no allegados, ⟨por lo que lo es⟩ según las convenciones [106].

6.3. *Disposiciones favorables a la vergüenza*

En cuanto a cuáles son los estados en que se siente vergüenza, éstos son, en primer lugar, si alguien está ante nosotros en la misma situación que aquéllos de los que decíamos [107] que eran personas ante las que nos avergonzábamos. Tales eran los que nosotros admiramos o los que nos admiran o aquéllos de los que pretendemos ser admirados o de

otra razón, al menos porque venimos a pediros ayuda, deberíais sentir vergüenza, puesto que nos presentamos como admiradores vuestros».

[104] Tópico muy común en la literatura antigua *(quod factu foedum est, idem est et dictu turpe),* al que también se refiere Isócr., *A Demon.* § 15.

[105] Sobre la asimilación de los niños y los animales en materia del juicio, véase, *supra,* n. 286 al L. I. Por la misma razón que allí se señala, la traducción podría también ser: «ante el vulgo o ante los animales».

[106] Variante de la distinción ya analizada *(supra,* n. 63) entre *tà pròs dóxan / tà pròs alḗtheian.* Cuando una opinión aparece objetivada por el uso social, se convierte en una «convención cuya fuerza es semejante a la de una ley; de hecho, la ley no es más que la fórmula escrita de una convención y una y otra se designan con el mismo término: *nómos.* Sobre el valor de estas convenciones, en cuanto que se apoyan en «los usos y costumbres», véase lo dicho en la n. 325 al L. I.

[107] *Supra,* 84a26.

quienes necesitamos un favor que no podremos obtener si tenemos mala reputación; y ello, además, o bien porque tales personas nos ven (como cuando habló Cidias sobre la colonia de Samos [108], pues, en efecto, pidió a los atenienses que se imaginasen que todos los griegos los rodeaban como en un círculo, viendo y no sólo oyendo lo que iban a votar), o bien porque esas mismas personas están cerca o porque inmediatamente van a saber ⟨lo que hacemos⟩. Y esta es la causa de que en los infortunios no queramos ser vistos por quienes en otro tiempo nos 1385a
emulaban; porque los émulos son admiradores.

También ⟨se está en la disposición dicha⟩ cuando sobre nosotros recaen obras o acciones que producen vergüenza, ya sean nuestras o de nuestros antepasados o de cualesquiera otros con quienes nos une algún lazo de parentesco [109]. Y, en general, ⟨se está en esta disposición⟩ ante aquellos en relación con los cuales se experimenta vergüenza, tales como son los que acabamos de mencionar o los que están vinculados a nosotros, bien porque hemos sido sus maestros o sus consejeros, o bien, si se trata de otros iguales a nosotros, porque con ellos rivalizamos en honores: muchas cosas, ciertamente, se hacen o se dejan de hacer por vergüenza hacia estas clases de personas. Como asimismo nos sentimos más vergonzosos si al punto vamos a ser vistos y si tenemos que convivir en público con quienes conocen ⟨nuestros actos⟩. Y por esto fue por lo que el poeta Antifonte, cuando estaba a punto de morir apaleado por orden de Dionisio, al ver

[108] *Sámou klerourchía.* Esta forma de colonización —no de nueva planta, sino sobre ciudades sometidas y, a veces, aliadas— incluía el reparto de tierras entre colonos atenienses en detrimento de los naturales del país. Los colonos garantizaban así, el dominio ateniense y aseguraban la fidelidad de la colonia. El sistema fue origen de muchos abusos y provocó en ocasiones sublevaciones, como la que tuvo lugar en Samos, en el 440-39, inmediatamente después de su conquista por Pericles. Nada sabemos de este Cidias, a quien Sauppe, *Orat. Att.* 318, cita en la lista de oradores. El reparto de tierras produjo nuevos motines en Samos en el año 352, fecha ésta en la que es plausible situar la actividad de Cidias y, por lo tanto, la anécdota a que se refiere el texto.

[109] La ley ática admitía, en efecto, la deshonra de los descendientes, que, a veces, se hacía extensiva a la familia o al clan entero.

que los que con él iban a morir se cubrían el rostro cuando pasaban delante de las puertas, les dijo: «—¿Por qué os tapáis? ¿Acaso tenéis miedo de que alguno de éstos os vea mañana?» [110].

Hasta aquí, pues, ⟨lo que hay que decir⟩ sobre la vergüenza. En cuanto a la desvergüenza, es evidente que encontraremos lo que corresponde a partir de los contrarios.

7. EL FAVOR

7.1. Definición del favor y tipología de las necesidades

A quiénes se hace un favor, a propósito de qué cosas y estando en qué disposiciones, quedará claro una vez que hayamos definido el favor. Admitamos, pues, que el favor —en razón del cual el que lo hace se dice que hace un favor— es una ayuda al que la necesita, no a cambio de algo, ni con alguna finalidad para el que presta la ayuda, sino para el otro [111]. Por su parte, el favor será grande si se

[110] Sobre este *Antifonte poeta,* véase *supra,* n. 35. Ps.-Plut., *Vitae X orat.* I 832C ss., narra la causa de su condena, atribuyéndosela al Antifonte orador. Habiendo acudido en embajada ante Dionisio, el tirano de Siracusa, éste le preguntó cuál le parecía el mejor bronce del mundo (aludiendo con ello a la potencia de su ejército). Antifonte replicó entonces que el bronce de que estaban hechas las estatuas de Harmodio y Aristogitón. Este recuerdo de los tiranicidas en presencia del tirano provocó su inmediata condena a muerte por Dionisio. Sobre el suplicio del apaleamiento, vid. *supra,* n. 82.

[111] Sobre el significado que en la *Ret.* atribuye Aristóteles al «favor» *(cháris),* compárese con *Ét. Nic.* VIII 13, 1162b30 ss, donde el asunto se examina en el contexto de «la amistad por interés» *(philía dià tò chrêsimon).* La perspectiva de análisis es, una vez más, diferente en ambas obras. Mientras que el problema ético se centra en la *restitución* del beneficio obtenido como criterio de conducta moral, en *Ret.,* en cambio, la atención se fija sobre todo en la *gratuidad* del favor y en la *magnitud de la necesidad* que venía a atender. Como se señala unas líneas más abajo (85a30 ss), esta doble pauta permite organizar las argumentaciones persuasivas en el sentido de la ponderación o negación del favor prestado, según los intereses del que habla. La dificultad, de todos modos, para caracterizar las ideas que expone aquí Aristóteles, reside fundamentalmente en el significado mismo que connota el término griego *cháris.* Por una parte designa, en efecto, objetivamente, el libre *beneficio* o *gracia* que se concede a una persona. Pero, por otra parte, designa también, subjetivamente, el sentimiento de *afecto* que expresa el que otorga el favor hacia el que lo recibe y, asimismo, el sentimiento de gratitud del que lo recibe hacia el que lo otorga. Desde el punto de vista de estas dos últimas significaciones subjetivas, se comprende bien que Aristóteles estudie el favor como una pasión —o, mejor dicho, como una actitud humana que puede derivar hacia estados pasionales. Pero no debe olvidarse, en todo esto, que tal actitud no es nombrada nunca con independencia del significado objetivo del término y que presupone, por consiguiente, la existencia misma del beneficio o gracia que provoca tales reacciones afectivas. Una amplia paráfrasis de las ideas aristotélicas sobre el «favor» (que sigue más de cerca el planteamiento de *Ret.* que el de *Ét. Nic.)* se halla en Cic., *De Inv.* II 38, 112.

está muy necesitado, o si ⟨se hace⟩ sobre cosas importantes y difíciles, o en determinadas ocasiones, o también si uno es el único o el primero o el principal ⟨en hacerlo⟩; y en cuanto [112] a las necesidades, éstas son los impulsos y, entre ellos, sobre todo, los que conllevan pesar si no se realizan. Y de esta naturaleza son los deseos pasionales, como el amor, y también los que ⟨se producen⟩ en los malos tratos y en las situaciones de peligro, dado que, ciertamente, tanto el que corre peligro como el que sufre un pesar experimenta deseos. Por esta razón, pues, los que están en la indigencia y en el exilio, por pequeña que sea la ayuda que se les preste, quedan muy agradecidos a causa de la magnitud de su necesidad y de la ocasión ⟨en que se les presta⟩: así, por ejemplo, el que dio la estera en el Liceo [113]. Es necesario, por lo tanto, que el hecho de prestar ayuda se refiera a estas ⟨necesidades⟩ [114] y, si no, a otras iguales o mayores.

[112] La mayoría de los editores separan esta frase de la anterior por medio de punto bajo (y Dufour y Tovar introducen, además punto y aparte). En mi opinión, sería más lógico el punto alto. Supuesta la definición del «favor», Aristóteles introduce, en efecto, dos explicaciones paralelas y complementarias —una referida a la magnitud del beneficio y otra a las clases de necesidad—, que no deben separarse. Este paralelismo está denotado en el texto por el uso de dos *dè;* y es, por otra parte, el que pretende verter nuestra traducción mediante la fórmula: *«y en cuanto...»*

[113] No es conocido el asunto de esta anécdota, que debe aludir a un episodio interno de la vida del Liceo y que refuerza la impresión escolar que ofrece el texto de la *Ret.* (vid. *supra,* n. 95 al L. I).

[114] Literalmente: «es necesario que *para esta clase ⟨de necesidades⟩ se preste ayuda*».

7.2. *Uso retórico de los argumentos que se refieren al favor*

De manera que una vez que ha quedado claro a quiénes y sobre qué cosas se hace un favor, así como estando en qué disposiciones, se hace evidente que ⟨los argumentos⟩ se han de preparar sobre la base de estas premisas, mostrando, unas veces, que tales personas se encuentran o han llegado a encontrarse en semejante pesar y necesidad y, otras veces, que tales otras han prestado su ayuda o la están prestando en esta o aquella situación de apuro. Se hace también evidente, por otra parte, a partir de qué premisas cabe no reconocer un
1385b favor y ponerse al margen del agradecimiento: ⟨hay que argumentar⟩, en efecto, que o bien es por interés propio por lo que uno cualquiera nos presta o nos ha prestado ayuda (y en tal caso no era un favor) [115], o bien que sucedió por casualidad, o que le forzó una causa mayor, o que estaba restituyendo y no dando [116], tanto si lo sabía como si no lo sabía, puesto que en ambos casos fue a cambio de otra cosa, por lo que no cabría considerarlo un favor. Y esto debe examinarse con referencia a todas las categorías [117], ya que un favor existe o bien porque es tal, o bien en atención a la cantidad, la cualidad, el tiempo o el lugar. Por lo demás hay una señal ⟨de que no ha habido favor⟩ cuando ya no cabe prestar una ayuda más pequeña y cuando hasta a los enemigos ⟨se les ha prestado⟩ la misma o una semejante o mayor, pues es evidente entonces que ⟨tal ayuda⟩ no ha tenido por causa nuestro interés. O cuando a sabiendas ⟨se brindan⟩ cosas despreciables, porque nadie reconoce estar necesitado de cosas sin valor.

[115] De conformidad con la definición de 85a19.

[116] Juego entre *apodídōmi* y *dídōmi*. Victorio ilustra este tópico con un pasaje de Esquin., *Contra Tesif.* § 83, en que narra la disputa entre Haloneso, embajador de Filipo, y Demóstenes, el orador, representante de los atenienses: «Haloneso se lo dio, pero Demóstenes rehusó aceptarlo, si era otorgado en vez de restituido *(ei dídōsin allà mḕ apodídōsin)*». Cope, II, 92, que cita éste y otros ejemplos, concluye, no obstante, que se trata de un refrán.

[117] Cf. *Categ.* 4, 1b25-28. Las categorías funcionan, pues, aquí como *tópoi koinoí*, en los que pueden organizarse reduplicativamente todos los enunciados retóricos referidos al favor.

8. LA COMPASIÓN

8.1. *Definición y disposiciones relativas a la compasión*

Acabamos de hablar del favor y de la falta de agradecimiento; trataremos ahora de qué cosas son dignas de compasión, a quiénes se compadece y estando en qué disposiciones. Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido [118]. Esta es la causa de que no sientan compasión

[118] La caracterización que Aristóteles hace de la «compasión» —estudiada en particular en este cap. de *Ret.*, sin específicos paralelismos en sus obras éticas— la presenta como un *páthos* común con el «miedo»: así como la proximidad de un mal provoca el temor de quien lo espera *(supra,* II 5, 82a22-23), así también produce sentimientos de compasión y lástima cuando se le ve cernirse sobre otro *(hic* y 82b26). La reserva que el texto hace a favor de «quien no merece el mal», establece el límite que a la compasión pone, de un lado, la justicia (54a17); y, de otro lado —si bien las fronteras son aquí más laxas— la ira (82a14) y la indignación (87a13). Que esta doctrina aristotélica ha sido influyente, lo muestra el que todavía se repite en la definición de Zenón, que nos transcribe Dióg. Laer., VII 1, 138: *éleos esti lýpē hōs epì anáxios kakopathoûnti* (aunque los estoicos, añade Diógenes, condenaban la piedad, considerándola un impedimento para la fortaleza: *mēd' oíesthai sklērotéras autàs eînai)*. Sin embargo, Aristóteles no se limita a establecer esta comunidad de *páthos* entre la «compasión» y el «temor», sino que explícitamente hace derivar a la primera del segundo: es, en efecto, la conciencia de que también podría sucederle a uno mismo los males que acontecen a otro, lo que engrendra y excita la piedad *(hic* y 85a28). Esta comunidad pasional, basada en el carácter originario del miedo, sirve de base a la descripción aristotélica de la tragedia y ofrece una vía de solución al debatido problema de la *kátharsis (Poét.* 6, 1149b): si es «moviendo a compasión y temor» como la tragedia «obra en los espectadores la purificación propia de estas pasiones», una explicación de este he-

ni los que están completamente perdidos (pues piensan que nada pueden sufrir, puesto que lo han sufrido ya ⟨todo⟩), ni tampoco los que se creen super felices —los cuales, por el contrario, se hallan llenos de soberbia— [119], porque si piensan que poseen todos los bienes, es evidente que también ⟨creerán poseer⟩ el de no padecer ningún mal, lo que, en efecto, es uno de los bienes.

cho puede muy bien residir en que el espectador, *percibiendo su propio miedo en la compasión que siente por el personaje trágico,* es movido a apartarse de la conducta extraviada en la que el héroe labra su infortunio (Cf., a este respecto, la distinción —que, en rigor, se ofrece como una forma de complementariedad— entre la compasión y el miedo, razonadas en *Poét.* 13, 1453a4-6). En todo caso, este mecanismo psicológico es el que fundamenta la capacidad persuasiva del uso retórico de la compasión, puesto que sobre todo nos sentimos persuadidos en aquellas ocasiones en que «más nos da la sensación de que también podría sucedernos» lo que compadecemos en otros (85b26). La referencia trágica del concepto aristotélico de compasión se percibe en la fórmula con que Cicerón la describe en *Tusc.* IV 8, 18: *misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis* (cf. también *De Orat.* II 211); y la referencia retórica, en las explicaciones de *De invent.* I 55: ⟨*locus misericordiae*⟩ *per quem non nostras sed eorum qui cari nobis debent esse fortunas conqueri nos demostramus.* Por lo demás, la apelación a la piedad constituye un procedimiento oratorio ampliamente tratado en la retórica prearistotélica (cf. la cita de Trasímaco en 04a14, así como O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote,* París, 1900, págs. 311-19), cuyo abuso critica abiertamente el filósofo en 54a17. Si, a pesar de esta crítica, Aristóteles admite los enunciados persuasivos que nacen del estado pasional de la compasión, e incluso recomienda sin ambages su uso en 08a18 y 19b25, la interpretación más plausible debe buscarse en el esquema general de evolución de su filosofía práctica, para la que la conciencia de la finitud y, consecuentemente, el rechazo de las actitudes desmesuradas y la búsqueda del término medio constituyen los ideales máximos de la moral y la política. En la experiencia del mal ajeno y como resultado del miedo propio, la piedad reintroduce la óptica adecuada del hombre que sabe que no es Dios: expulsa, pues, del alma apolínea —por decirlo con las palabras con que, en *La decadencia de Occidente,* Spengel razonaba la *kátharsis*— todo aquello que no es apolíneo, y pone «lejanía» y «control» en el ejercicio de las acciones humanas, que así se apartan de esas mismas conductas y ocasiones que excitan su compasión.

[119] *Hýbris,* aquí en su significación subjetiva de «soberbia»: vid., *supra,* n. 20. Como señala Dufour, *ad loc.,* en este sentido subjetivo —como vicio o mal moral— la «soberbia» aparece estrechamente relacionada con el hartazgo *(kóros):* Solón, fr. 4 *(tíktei gàr kóros hýbrin);* Pínd., *Ol.* XIII 12 *(hýbrin kórou matéra thrasýthymon);* Heród., VIII 77, que cita las predicciones del adivino Bacias *(kórou hýbrios huión).*

Por su parte, son de la condición de considerar que sí puede ocurrirles un mal los que ya han sufrido uno y han escapado de él; los ancianos, por su sensatez y experiencia; los débiles y, todavía más, los cobardes; y también los instruidos, porque son los más razonables [120]. Igualmente, los que tienen padres o hijos o esposas, ya que todos éstos son partes de uno mismo y tales que pueden ser objeto de los sufrimientos mencionados. Y los que ni están incluidos en una de las pasiones propias de la valentía,

[120] *Eulógistoi.* La importancia del término *eúlogos* (y sus derivados) en el contexto de la metodología de Aristóteles ha sido bien establecida por J. M. Le Blond, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote,* París, 1939 (cf. también, *Logique et méthode chez Aristote,* ed. cit., págs. 240 ss.). Las argumentaciones *eulogistikaì* se corresponden con uno de los usos de la experiencia y forman un cuadro epistemológico estable juntamente con las argumentaciones *ek sēmeíou,* de tan frecuente uso en la *Ret.* (cf. *supra,* n. 59 al L. I). Así: «la constatación introducida por *sēmeîon* sigue de ordinario a una *teoría,* a una explicación general o a una afirmación todavía hipotética, y la verifica de un modo preciso... Al contrario, el término *eúlogos* sigue por lo común a una comprobación ya efectuada, para señalar su racionalidad, su relación con una teoría que ya se posee o con un conjunto ya organizado de experiencias» (Le Blond, *Logique,* pág. 241). En este sentido, pues, mientras que el *sēmeîon* comporta siempre una *relación* directa con la experiencia —que, en el caso más saturado (es decir, como *tekmḗrion),* constituye una prueba irrefutable y, en los demás casos, un modo de la probabilidad real—, el argumento *eúlogos* se refiere, en cambio, a la *racionalidad* o, mejor, a la *razonabilidad* de una afirmación o de una conducta, que no se relaciona directamente con una experiencia particular, pero que surge como resultado de una relación de *proporción* o de *simetría* con el cuadro en general de la experiencia. El hombre *eulógistos,* o el razonamiento *eúlogos,* es aquel que se atiene a lo que permite concluir «el orden y, por consiguiente, la belleza de todas las cosas en el marco del universo» *(loc. cit.,* 242), sin extrapolar estos límites. Desde este punto de vista, pues, las consideraciones *eúlogoi* se oponen, por un lado, a las consideraciones necesarias del saber científico, respecto de las cuales expresan un carencia; pero, por otro lado, se oponen también a las consideraciones infundadas del no-saber o de la opinión gratuita, frente a los cuales establecen la óptica adecuada de la *conveniencia teórica* y de la *sabiduría práctica* en el ámbito de los conocimientos generales o de las decisiones morales y políticas. En este último sentido, en fin, el *eúlogos* o discurso *razonable,* es el instrumento de la *phrónēsis:* de la razón práctica o sensatez. Los principales textos de Aristóteles donde se fija esta problemática son, para las relaciones de *eúlogos* con *sēmeîon, De part. anim.* III 4, 667b1-12; y para el valor teórico y práctico de *eúlogos, De Gen. et corr.* II 11, 328a16, y *Met.* XII 8, 1074a14.

por ejemplo, la ira o la confianza (en cuyos cálculos no entra el futuro), ni se hallan en un estado de ánimo soberbio (pues tampoco entra en los cálculos de éstos que vayan a sufrir un mal), sino que están en un punto medio; así como también los que no están muy atemorizados, ya que no sienten compasión quienes andan absortos en la precupación de sus propios daños [121].

⟨Se es compasivo⟩, además, sólo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que
1386a todos son dignos de sufrir un daño [122]. Y también, en general, cuando uno se halla en la disposición de acordarse de que a él mismo o a «alguno» de los suyos les han acontecido cosas de la misma naturaleza, o en la de esperar [123] que, igualmente a él, o a alguno de los suyos, les pueden llegar a suceder.

8.2. *Cosas y personas que son objeto de compasión*

Así, pues, queda ya establecido en qué disposiciones se siente compasión. En cuanto a qué la produce, se hace claro por la definición de que partimos. Cuantas cosas resultan destructivas entre las que causan pesar o dolor físico, ésas son, en efecto, dignas de compasión; y también cuantas provocan la muerte, así como todos los males grandes de que es causa la fortuna. Son ⟨males⟩ dolorosos y destructivos la muerte [124], las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento; son, en cambio, males cuya causa es la fortuna [125] la ausencia o la escasez de amigos (y por eso es digno de compasión el ser arrancado de los amigos y compañeros), la fealdad, la debilidad física, la invalidez, el que resulte un mal de aquello de que era justo que resultase un bien y el que esto suceda muchas veces, así como el que venga a producirse una cosa buena después de que ya se ha sufrido un mal —como ⟨le ocurrió⟩ a Diopites, que una vez muerto recibió el regalo del rey [126]—, y el que nunca ocurra nada bueno y, una vez que ocurre, no se disfrute.

---

[121] La falta de *compasión* en este caso es equivalente (y común) a la falta de *miedo* de quienes «han sufrido ya toda clase de desgracias»: *supra*, 5, 83a4-5 y n. 82.

[122] Victorio y Schrader juzgan que hay aquí una referencia a Timón el ateniense, conocido como «el misántropo» y ampliamente citado en la literatura griega y romana (Aristóf., *Lys.* 805 ss. y *Av.* 1547 ss.; Plut., *Vit. Ant.* 70; Dióg. Laer., III 3, etc.). Cic., *Tusc.* IV 11, 25, lo menciona como arquetipo del odio *in hominum universum genus, quod accepimus de Timone, qui misanthropos appellatur.*

[123] El tópico aparece también razonado en Platón: «hay que admitir una serie de opiniones sobre el futuro que llevan el nombre común de *espera,* siendo el nombre particular de las mismas el de *temor,* cuando se trata de la espera de un pesar, y el de *esperanza,* cuando se trata de la espera contraria» *(Ley.* 644 C). El argumento, que remite al miedo (como también en Aristóteles, cuando se refiere a un mal propio e inminente: cf. 5, 82a22 ss.), es transformado ahora, por las mismas razones, en fuente de compasión. Tal correspondencia está bien ejemplificada, por lo demás, en la literatura antigua y moderna: vid. los textos más característicos en Cope, II, 98 y Lausberg, I § 258 y § 439.

[124] En plural en el texto; o sea, las diversas clases de muertes. La muerte propia, que se supone lejana, no es origen de miedo *(supra,* 82a26 y n. 72); en cambio, la muerte ajena provoca compasión en la medida en que actualiza —pone ante los ojos y, en este sentido, la transforma en inminente para la fantasía— la posibilidad de la muerte propia.

[125] La siguiente descripción recuerda con bastante exactitud los motivos de la *peripecia* trágica, razonados por Aristóteles en *Poét.* 11, 1252a. Sobre los males del cuerpo *(fealdad, debilidad, invalidez),* comp. *Ét. Nic.* III 5, 1114a23-27, donde se los estudia, discriminadamente, como producto del azar o como resultado del vicio.

[126] No puede asegurarse con total exactitud a cuál de los dos Diopites que nos citan las fuentes se refiere Aristóteles. Si se supone, con Cope, II, 102, que se trata del estratega ateniense, a quien menciona Demóst., *Corona* § 70 y *Filip.* III § 15, el dato tendría una gran importancia para fijar un término *post quem* en la cronología de la *Ret.,* puesto que tal estratega murió en torno al 340. El rey mencionado sería, en esa hipótesis, Filipo II de Macedonia, y la anécdota que narra Aristóteles —sobre la que nada conocemos— cobraría verosimilitud, dado que es probable que Diopites tuviera un papel activo en el fracaso de la embajada del 341, conforme a los deseos del rey, y, más aún, que ello respondiese a un plan trazado con anterioridad para minar el prestigio del partido antimacedónico (vid. los principales datos en F. R. Wüst, *Philip II. von Makedonia und Griechenland 346 bis 338,* Munich, 1938, págs. 114 ss.). La coherencia de esta hipótesis debe ser lo que mueve a Dufour (pág. 83, n. 2) a considerarla como «fuera de duda». Sin embargo, yo no veo que haya motivos bastantes para negar que Aristóteles se refiera aquí al Diopites sacerdote e intérprete de oráculos, bien conocido por su acusación de impiedad contra Anaxágoras y por sus resistencias a la política ilustrada de Pericles (cf. Diod., XII 39, 2, y Plut., *Peric.* 32). Si este Diopites es el mismo, como parece seguro, que el que en el año 399 interpretó un oráculo contra la sucesión de Agesilao en el trono de Esparta (Jenof., *Hel.* 3, 3, 3; Plut., *Ages.* 3), el agradecimiento del

Estas y otras semejantes son, pues, las cosas de las que nos compadecemos. Por su parte, también se siente compasión de los conocidos, con tal que nuestra relación con ellos no sea demasiado íntima (porque en este último caso se está en la misma disposición que si nos fuese a ocurrir a nosotros, razón por la cual Amasis [127] no lloró por su hijo al que llevaban a la muerte, según cuentan, pero sí por un amigo suyo que pedía limosna: esto es, en efecto, digno de compasión, mientras que aquello otro es terrible, y lo terrible es ciertamente cosa distinta de la compasión, incompatible con la piedad e incluso, muchas veces, útil para lo contrario, ⟨⟨puesto que⟩⟩ ya ⟨⟨no⟩⟩ se siente compasión cuando lo terrible está al lado de uno) [128].

Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos estos casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos ⟨lo que a ellos⟩; pues, en general, hay que admitir [129] aquí que las cosas que tememos para nosotros, esas son las que nos producen compasión cuando les suceden a otros. Y como los padecimientos que se muestran inminentes son los que mueven a compasión, mientras que los que ocurrieron hace diez mil años [130] o los que ocurrirán en el futuro,

rey persa —nombrado siempre, como nuestro texto hace, sencillamente por «el rey»— sería asimismo verosímil.

[127] Lo que nos narra aquí Aristóteles del faraón Amasis, lo refiere Heród., III 14, de su hijo y sucesor Psaménito. Esto es, sin duda, lo correcto, ya que fue aproximadamente medio años después de la muerte de Amasis y durante el reinado de Psaménito, cuanto Egipto cayó bajo la dominación persa. La crueldad de Cambises se manifestó no sólo en la muerte del hijo de Psaménito, sino también en la deshonra de su esposa-hermana.

[128] La razón de ello es que «lo terrible» *(tò deinón)* provoca una exacerbación pasional del miedo; y «cuando las pasiones se hacen grandes e irrefrenables devienen incompatibles con el cálculo racional» *(Ét. Nic.* III 15, 1119b10). El verbo *ekkroúō*, «rechazar» o «hacer incompatible» es el mismo en ambos textos.

[129] *Labeîn*, o sea, «conceder» o «admitir» como un postulado, sin necesidad de prueba. He mencionado ya en la n. 118 el pasaje que aquí comienza y que constituye la conversa lógica de lo que Aristóteles ha dicho, *supra*, 5, 82b26.

[130] El tópico, y la expresión misma, aparecen también en el diálogo pseudoplatónico *Axíoco* 365d-e. El argumento responde, una vez más, a las razones ya examinadas a propósito del miedo en 82b27-32. Vid. también n. 72.

al no esperarlos ni acordarnos de ellos, o no nos conmueven en absoluto o no de la misma manera, resulta así necesario que aquellos que complementan su pesar con gestos, voces, vestidos y, en general, con actitudes teatrales excitan más la compasión, puesto que consiguen que el mal aparezca más cercano, poniéndolo ante los ojos [131], sea como inminente, sea como ya sucedido. También es más digno de compasión lo que ha sucedido hace poco o lo que va a ocurrir inmediatamente, motivo por el cual [132] ⟨nos **1386b**
conmueven⟩ incluso los signos, como, por ejemplo, los vestidos de quienes han sufrido el mal y todas las cosas de esta clase; e igualmente las acciones, las palabras y cuantas otras cosas proceden de quienes están en una situación de padecimiento, como, por ejemplo, de los moribundos. Pero sobre todo nos inspira compasión el que personas virtuosas se encuentren en estos trances; porque todo esto, por aparecer cercano, provoca nuestra piedad y ⟨tanto más⟩ cuanto el padecimiento es inmerecido y se pone ante nuestros ojos [132bis].

[131] Véase sobre esta expresión, *supra*, n. 101, e *infra*, n. 212 al L. III. Las consideraciones que siguen vuelven a coincidir con el examen aristotélico de los elementos de la tragedia: cf. *Poét.* 11, esp. 1452b30 ss.

[132] Ross une esta frase a la anterior por medio de la adición de un *kaí* (... *ē méllonta... eleeinótera,* ⟨*kaì*⟩ *dià toûto kaì* ...). Por las razones que anota Kassel en su aparato, cabe inducir que Ross ha sido guiado por la construcción paralela de 84a36 y por la explicación de Vahlen sobre la sintaxis, que también sigue Cope *(dià tò autò kaì...)*. En mi opinión se trata de una conjetura inútil, que, de hecho, no ha sido aceptada por prácticamente ninguno de los editores. Por una parte, en el pasaje de 84a36 los códices no dan la lectura que se cita, la cual procede de la *Traslatio vet.* sobre una cláusula de B. Y, por otra parte, el *kaì* que sigue a *dià toûto* (o *dià tò autò)* es fácilmente interpretable como un *kaì* intensivo, puesto que lo que Aristóteles quiere decir es que nos conmueven no sólo los hechos desgraciados sino *incluso* sus signos (en el sentido técnico de este término).

[132bis] Ésta es la fórmula de intensificación retórica de los enunciados a que me he referido *supra*, en n. 101, y que Aristóteles estudia sistemáticamente en III 11 (cf. n. 212 al L. III).

9. LA INDIGNACIÓN

9.1. *Definición y diferencias con la compasión y con la envidia*

Al hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto: al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone —de algún modo y procediendo del mismo talante— el que se produce por los éxitos inmerecidos [133]. Y ambas pasiones

son propias de un talante honesto [134], ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices. Porque es injusto lo que tiene lugar contra lo merecido [135]; y esta es la causa por la que incluso a los dioses atribuimos indignación [136].

---

[133] Para caracterizar la «indignación» *(némesis)* en Aristóteles, compárese con *Ét. Nic.* II 7, 1108b1-7, cuya cláusula final («en otro lugar tendremos oportunidad de tratar de esto») remite, a su vez, según la opinión de casi todos los comentaristas, a este cap. de *Ret.* La doctrina aristotélica no es, de todos modos, fácil de fijar en este caso. En *Ét. Nic.*, la «indignación» es presentada como un *término medio* entre la «envidia» del que se duele del bien ajeno merecido *(=exceso)* y la «malignidad» del que se alegra del mal ajeno inmerecido *(=defecto)*. Pero esta distribución es equívoca, ya que no se acierta a ver en qué se oponen, así descritas, la envidia y la malignidad, que más bien representan los aspectos positivo y negativo de una misma conducta. Para que la indignación resultase un *término medio,* sería preciso —como se señala desde el comentario de Grant (1888) a las *Éticas*— que, en oposición al *exceso* de la envidia, el *defecto* estuviese representado por una conducta insensible al dolor o a la alegría del bien o el mal de los otros. GAUTHIER-JOLIF, *Ad Eth. Nic.* II 160-1, piensa que éste podría ser el punto de vista de *Ét. Eud.*, en cuya tabla de II 3, el vicio opuesto a la envidia se declara *anónymon,* sin nombre. Pero esto es inexacto: en *Ét. Eud.* III 7, 1233b20-23, Aristóteles refiere explícitamente tal vicio *anónymon* a la 'malignidad' y señala que «aunque la pasión del maligno carece en sí misma de nombre, es evidente que su poseedor se alegra de las desgracias inmerecidas». La doctrina de las *Éticas* es, por lo tanto, esencialmente común. Sin embargo, esto no quiere decir que Aristóteles no haya percibido la dificultad y, de hecho, lo que leemos en este cap. de *Ret.* supone precisamente una modificación de tal doctrina. En las líns. 86b34-87a3 se declara, en efecto, que el envidioso y el maligno no difieren el uno del otro y que sus pasiones resultan del mismo *talante,* «porque una misma persona son el que se alegra del mal ajeno y el envidioso, ya que el que siente pesar de aquello que otro llega a ser o a poseer, necesariamente sentirá alegría en el caso de su pérdida y destrucción». La doctrina de *Ret.* rectifica, así pues, el cuadro de las *Éticas* y organiza sus distribuciones sobre la simple base de que la indignación es lo opuesto *(antíkeitai)* de la compasión, siendo a su vez diferente *(héteron)* de la envidia. Ahora bien, admitido que *Ret.* presenta una rectificación del análisis de las *Éticas,* no es difícil fijar los motivos que la producen. Las *Éticas* recogen el punto de vista tradicional, para el que la *Némesis,* la indignación, es necesariamente una virtud, puesto que es una representación abstracta de la moral divina: de la justa cólera de los dioses ante la desmesura de los hombres, que precede a su castigo. En HES., *Teog.* 223, aparece todavía como una diosa particular, hija de la Noche y de Océano; y en la tragedia se convierte en un *démon,* «cumplidor del destino», que restaura el orden de las cosas sometiéndolas a la ley de los dioses (SOF., *El.* 782; ESQ., *fr.* 266 (NAUCK); cf. también PÍND., *Ol.* 10, 66). La larga tradición que ha introducido la *némesis* en las consideraciones del discurso moral, obliga a Aristóteles a presentarlas en el esquema general de las virtudes y vicios como un término medio. Pero este pie forzado desaparece en *Ret.*, donde, por el contrario, el criterio de análisis es únicamente psicológico y antropológico. La indignación no se considera aquí como virtud, como tampoco lo es su opuesto, la compasión, ausente de las *Éticas:* una y otra son examinadas, en cambio, como pasiones del alma susceptibles de provocar ciertas conductas (y en este sentido, utilizables para la persuasión), que deben estudiarse en el marco de la causalidad psicológica, elaborada por Aristóteles, como ya sabemos, a partir de las últimas meditaciones platónicas (cf. *supra,* nn. 256 y 325 al L. I y 9 al L. II, así como, *infra,* n. 140).

[134] De igual manera que también sus contrarias —la envidia y la indignidad— son propias de un mismo talante (en este caso ruin). Sobre estas duplicidades pasionales correspondientes a un mismo talante o *êthos,* véase, *infra,* la ya mencionada n. 140.

[135] *Parà tḕn axían.* Esta es la forma clásica —como oportunamente señala COPE, II, 109— de denotar «la violación de los principios de la justicia distributiva», puesto que *áxion* designa el valor o el mérito propio que ha de reconocerse a cada uno. Aunque en *Ét. Nic.* V 3 la justicia se define por «lo igual», el mérito no es, en cambio, el mismo para todos, sino que depende de la *virtud (Pol.* III 5, 1278a20, y VII 4, 132b15) y de la *contribución a la comunidad (Pol.* III 9, 1282a4-8). En este sentido, pues, Aristóteles concluye que «lo justo es una proporción», siendo, en ese caso, la injusticia una alteración de la proporcionalidad que corresponde al mérito: cf. *Ét. Nic.* 1131b24 ss. Esta doctrina aristotélica es, de todos modos, una prolongación de temas platónicos (vid. *Ley.* 757a-b) y aparece igualmente enunciada en ISÓCR., *Paneg.* §§ 21-22.

[136] La misma idea, que denota el fondo religioso-moral de la *némesis,* en *Ét. Eud.* III 7, 1233b27.

Con todo, podría parecer que también la envidia se opone a la compasión de esta misma manera, suponiéndola [137] muy próxima y de la misma naturaleza que la indignación, y, sin embargo, es lo contrario; porque la envidia es ciertamente un pesar turbador y que concierne al éxito, pero no del que no lo merece, sino del que es nuestro igual o semejante [138]. En cambio, el que sea no porque a uno mismo vaya a sucederle algo, sino por causa del prójimo, eso es preciso que se dé igualmente en todas estas ⟨pasiones⟩, porque no sería ya envidia ni indignación, sino miedo, si la causa del pesar y de la turbación procediese de que a uno puede sobrevenirle una calamidad por el éxito del otro [139].

9.2. *Pasiones contrarias*

Por otra parte, es evidente que a estas pasiones seguirán también las contrarias, ya que el que se duele de los que sufren desgracias inmerecidas se alegrará o permanecerá insensible ante los que las sufren por lo contrario: por ejemplo, de que los parricidas o los asesinos alcancen su castigo, ningún hombre honesto siente pesar, pues es adecuado alegrarse en tales casos, como igualmente lo es en el de los que tienen un éxito conforme a sus méritos: ambas cosas son ciertamente justas y hacen que todo hombre honrado se alegre, dado que por fuerza se ha de esperar que lo que le suceda a quien es igual a uno, a uno ⟨le suceda⟩ también. Y todas estas ⟨pasiones⟩ son propias de un mismo talante, así como las contrarias lo son del ⟨talante⟩ contrario. Porque una misma persona
1387a es el que se alegra del mal ajeno y el envidioso, dado que quien siente pesar de aquello que ⟨alguien⟩ llega a ser o a poseer, necesariamente sentirá alegría en el caso de su pérdida y destrucción [140]. Por lo cual, todas estas ⟨pasiones⟩ son, por una parte,

[137] *Hôs,* con valor de causalidad supuesta.

[138] Véase sobre esta definición, *infra,* n. 151.

[139] De conformidad con lo razonado en 5, 82b17-18.

[140] Este es el párrafo citado, *supra,* en la n. 133 a propósito de las modificaciones en la doctrina aristotélica respecto a la «indignación». En 86b12 se ha señalado ya que esta última y la «compasión» nacen de un único talante; y ahora se dice lo mismo —y se dan las razones para ello— con referencia a la «envidia» y a

impedimentos de la compasión y, por otra parte, se diferencian por las causas dichas, de modo que son todas ellas útiles [141] para presentar las cosas como indignas de compasión.

9.3. *Clases de personas contra las que se siente indignación y motivos de la misma*

Hablemos, pues, ante todo, de la indignación: contra quiénes se siente, por qué motivos y estando en qué disposiciones; tras ello, ⟨hablaremos⟩ después de lo restante [142]. Ahora bien, la cuestión está clara partiendo de lo que hemos dicho. Porque si la indignación es un pesar que se siente por causa de quien aparece disfrutando de un éxito inmerecido, en primer lugar es obvio

la «malignidad». De este modo, el planteamiento que analiza las conductas humanas según los criterios normativos de las virtudes y los vicios (planteamiento que es determinante en *Ét. Eud.,* pero también, en parte, en *Ét. Nic.)* queda invertido en favor del punto de vista contrario, según el cual las acciones virtuosas o viciosas resultan del talante y de los estados pasionales de los hombres. Ahora bien, que este cambio de un modelo *normativo* a un modelo de *causalidad psicológica* procede de una reelaboración de temas de la última filosofía platónica, ofrece aquí pocas dudas. Lo que *Ret.* afirma de la envidia reproduce literalmente lo que se lee en *Fil.* 48b sobre la duplicidad de «dolor y gozo maligno» que se dan en el envidioso. Y la propia generalización de este modelo de análisis se halla también en Platón, para quien «la indignación, el miedo, la tristeza, la compasión, el amor, los celos, la envidia y otras pasiones de este género», siendo «dolores que corresponden a una misma alma», están, a la vez, «llenas de placeres maravillosos» *(Fil.* 47c-d). Es esta ambivalencia, pues, de las reacciones humanas, estudiada ahora sistemáticamente y aplicada como criterio de interpretación, la que permite organizar los enunciados persuasivos —como se afirma inmediatamente en las líns. 87a4-5—, a fin de inclinar al auditorio en un sentido o en otro; pero, más aún, es ella también la que, reestructurando a fondo las *Éticas* y la *Política,* termina por hacer del «cálculo racional» y de la «regla de la conveniencia», propios de la sensatez *(phrónēsis),* los elementos fundamentales que, en perjuicio de las formulaciones normativas, deben decidir, según Aristóteles, sobre las conductas pública o privada. Esta correlación entre los planteamientos éticos y retórico, aunque advertida pocas veces, es señalada ya muy perspicazmente por el escoliasta anónimo de la *Ét. Nic.* (CAG., XX 137, en KASSEL, *ad. loc.),* que evidentemente remite a este texto de nuestra *Retórica.*

[141] *Útiles* en sentido retórico; o sea, según he sugerido en la n. anterior, como fuentes de enunciados en el discurso, que potencien una u otra de las tendencias ambivalentes propias de un mismo sujeto.

[142] Esto es, de la «envidia», de la que se ocupa el cap. 10. Sobre las peculiaridades estructurales de estos dos capítulos (9-10), véase, *infra,* n. 150.

que no es posible indignarse por todos los bienes. Si uno es justo, en efecto, o valiente, o si lo que va a alcanzar es una virtud, nadie se indignará con él (pues tampoco se tiene compasión en los casos contrarios a éstos), sino que ⟨se indignará⟩ por la riqueza, el poder y cosas de esta clase, de las que, hablando en absoluto, son merecedores los buenos; como tampoco, si uno [143] posee determinados bienes por naturaleza, como, por ejemplo, noble cuna, belleza y cuantas cosas son semejantes a éstas.

Por otro lado, como lo antiguo aparece como próximo a lo que es por naturaleza, forzosamente se sentirá más indignación contra los que, teniendo un mismo bien, lo tienen desde hace menos tiempo y disfrutan por ello de ventura: por eso los nuevos ricos molestan más que los que lo son de antiguo y por familia [144]; e, igualmente, los que gobiernan, los que son poderosos, los que tienen muchos amigos y buenos hijos y otras cosas de esta clase. Y si a causa de estas cosas les acontece algún otro bien, resulta lo mismo; porque todavía molestan más los nuevos ricos, si go-

[143] Leo, según la conjetura de Römer (seguida también por Dufour), *oud' ei tà phýsei échousin agathá.* Tal conjetura se basa en una composición a partir de dos *deteriores* (Q: *kaì ei tà* — E: *kaì ei hoi),* frente a lo que fijan la mayoría de los códices y las traducciones (Γ): *kaì hoi tà phýsei échontes agathá* (Cope, Ross, Tovar y ahora Kassel). Reconozco que esta última lectura, además de tener a su favor el criterio de buen códice, es intachable desde el punto de vista sintáctico. Nada impide, en efecto, entender: «... son merecedores los buenos *y los que poseen por naturaleza determinados bienes,* como, por ejemplo, noble cuna, belleza...». Sin embargo, la idea de que los de buena familia o los hermosos merecen por ello —juntamente con los buenos— la riqueza o el poder, no sólo es en sí misma bizarra, sino que contradice frontalmente afirmaciones explícitas de *Ret.* En II 15, 90b22-30, Aristóteles razona a propósito de la degeneración de las estirpes y señala cómo muchos de noble cuna son ruines, erráticos o triviales. Y la belleza es presentada como un resultado del azar (I 5, 62a5), que no se produce por mérito propio. Es, por lo tanto, más plausible y conforme con el pensamiento de Aristóteles el que éste sencillamente afirme que los bienes naturales no provocan indignación, puesto que no son éxitos inmerecidos (como sí lo son, en cambio, el poder y la riqueza de los que no son buenos). En todo caso, si se admite esta lectura, ello constituiría un buen ejemplo del valor de los *deteriores* para la fijación del texto de la *Retórica.*

[144] Comp. con II 16, 91a16 ss.

biernan por causa de su riqueza, que los ricos de antiguo. E igual ocurre en los demás casos. Y la causa es que los unos parecen tener sus ⟨bienes⟩ legítimamente, mientras que los otros no; porque lo que es manifiesto que se posee de una misma manera desde siempre, parece [145] que es verdad, de modo que los otros es como si no poseyesen legítimamente sus propios ⟨bienes⟩. Y como cada uno de los bienes no es merecido por el primero que llega, sino que existe una cierta analogía y ajuste [146] —por ejemplo, la belleza de las armas no se adapta al hombre justo, sino al valeroso, y los matrimonios distinguidos no son pertinentes a los nuevos ricos, sino a los de noble linaje—, resulta así que, por lo tanto, si un hombre bueno no obtiene lo que es ajustado a él, ello es motivo de indignación. Y lo mismo el que el inferior rivalice con el superior, de donde se ha dicho aquello de:

eludió el combate con Ayante Telamónida,
puesto que contra él se indignaba Zeus cuando luchaba con
[un héroe superior [147].

Y, si no, al menos cuando el inferior ⟨rivaliza⟩ con el superior **1387b**
en cualquier modo, como, por ejemplo, si el músico ⟨se opone⟩ al justo, dado que la justicia es mejor que la música.

[145] Juego entre *phaínetai* (es manifiesto) — *dokeî* (parece). La idea es que aquello que es objeto de una *representación sensible,* resulta verdadero para la *opinión* de los hombres.

[146] Es una consecuencia de la proporcionalidad de la justicia que he referido ya, *supra,* en n. 135. La proporción entre la «igualdad» y el «mérito» se expresa precisamente así: bajo las ideas de la analogía y ajuste *(analogía kaì tò harmótton),* que pertenecen al vocabulario matemático: cf. *Ét. Nic.* V 3, 1131a29 ss: «Lo justo es, pues, una proporción *(análogon ti)* y la proporción no es sólo propia del número consistente en unidades abstractas, sino del número en general... etc.».

[147] Hom., *Il.* 542-3. El último verso falta en los manuscritos de Homero; los editores lo toman de esta cita de Aristóteles sobre la base de la opinión confirmatoria de Plut., *Vita Hom.* 132 (cf. Kassel, *ad. loc.).*

Así, pues, contra quiénes se indigna uno y por qué, queda ya claro por lo dicho, ya que se trata de los casos mencionados y de los que les son semejantes.

9.4. Disposiciones favorables a la indignación

Por su parte, uno se siente inclinado a la indignación, si es digno de los mayores bienes y los posee [148]; porque ciertamente no es justo que lo que se juzga propio de iguales lleguen a tenerlo quienes no son iguales. En segundo lugar, si resulta que uno es bueno y virtuoso, ya que en este caso se tiene buen juicio y se odia la injusticia. También si se es ambicioso y se aspira a algunas cosas importantes [149] y, sobre todo, si ocurre que aquello que uno ambiciona lo alcanzan otros sin merecerlo. En general, quienes a sí mismos se consideran dignos de cosas que otros no merecen, se sienten inclinados a indignarse contra estos últimos y por tales cosas. Y ésta es la razón de que los serviles, los inmorales y los que no tienen ambiciones no sean propensos a la indignación, ya que nada hay que ellos crean merecer.

De lo cual, pues, queda claro en relación con qué clase de personas conviene alegrarse o por lo menos no sentir pena de que tengan mala suerte o sufran alguna desgracia o carezcan de algo. Porque, en efecto, después de lo que hemos dicho, sus opuestos se hacen evidentes, de modo que si el discurso predispone en este sentido a quienes han de juzgar y demuestra que aquéllos que ⟨se presentan como⟩ merecedores de compasión, y en aquellas cosas en las que merecerían ser compadecidos, en realidad no son tales e incluso, más bien, son merecedores de no alcanzarla, imposible será que se sienta compasión.

[148] El argumento es un tanto oscuro por su brevedad. Aristóteles habla de la *inclinación a indignarse,* no de la *indignación en acto.* En este sentido, los que poseen los mayores bienes en virtud de sus méritos son también los más celosos e inclinados a indignarse ante la posibilidad de que otros con menores méritos alcancen su misma posición. Los dos siguientes tópicos contienen la misma idea en diferentes grados de posesión de bienes.

[149] Traduzco así *prâgma* (que habitualmente significa en la *Retórica* el «asunto» del discurso o el tema de que se trata), por oposición a lo que es accesorio u objeto meramente de adorno.

10. LA ENVIDIA

10.1. Definición y disposiciones favorables

Por otra parte [150], resulta también claro por qué se tiene envidia, contra quiénes y estando en qué disposiciones, si es que realmente la envidia consiste en un cierto pesar relativo a nuestros iguales por su manifiesto éxito en los bienes citados, y no con el fin de ⟨obtener uno⟩ algún provecho,

[150] La estructura de este capítulo presenta algunas particularidades, que podrían hallar una fácil explicación, si se supone que los caps. 9-10 forman una unidad, sólo artificialmente rota por los editores antiguos. Las razones que me llevan a pensar esto son las que siguen: 1) el párrafo introductorio de 9 (86b8-24) pone *comparativamente* juntas a la «indignación» y a la «envidia», a las que se refiere en bloque en relación con la «compasión» y por oposición al «miedo»; 2) la envidia queda ya, de hecho, definida en ese lugar (86b16-19), de modo que la nueva definición que ofrece ahora el cap. 10 no es sino un recordatorio —más preciso— de aquélla; 3) esta unidad de tratamiento se refuerza, a su vez, en 86b33-87a2, donde la indignación y la envidia se describen conjuntamente como «impedimentos de la compasión» (87a4-5 y, asimismo, lín. 7, donde la fórmula *eîta metà taûta perì tôn allôn* sólo puede referirse a la envidia); 4) desde este punto de vista, además, las conclusiones de 9-10 remiten a un mismo fin —evitar que el auditorio se sienta compadecido—, por lo que ciertamente ofrecen la apariencia de una mera reduplicación; y, sobre todo, 5) el comienzo de este cap. 10 comporta una continuidad sintáctica y argumentativa con el final del 9, que sólo resulta satisfactoria si no se les separa. Por otra parte, en efecto, la cláusula *dêlon dè kaì epì tísi phthónos...* no resulta propia de un capítulo nuevo y sí recuerda, en cambio, las que utiliza Aristóteles en los tránsitos de una serie a otra de tópicos (comp. 2, 79a10; 4, 82a1; 5, 83a14; 7, 85a31 y 34; 8, 86a4; y el propio 9, 86b25 y 87b3); y, por otra parte, todos los capítulos que tratan de las pasiones repiten una misma estructura, según la cual a la definición dialéctica correspondiente siguen colecciones de enunciados organizados según los criterios de 1, 78a23-24 (vid. n. 10). Esta estructura se reproduce íntegra en el cap. 9 con referencia a la indignación y a la envidia y sólo se rompe por la brusca separación que establece el cap. 10. No resulta, así pues, improbable pensar que, por razones de un sistematismo poco escrupuloso o, más simplemente, por la considerable extensión que habría de tener el capítulo formado por nuestros actuales 9-10, los editores de la *Ret.* o los compiladores del material originario de este tratado de las pasiones hayan decidido su división.

sino a causa de aquéllos mismos [151]. En consecuencia, se sentirá envidia de quienes son nuestros iguales o así aparecen; y llamo iguales ⟨a quienes lo son⟩ en estirpe, parentesco, edad, modo de ser, fama o medios económicos. También ⟨son envidiosos⟩ los que poco les falta para tenerlo todo (razón por la cual los que realizan grandes cosas y los afortunados son más envidiosos), ya que piensan que todos quieren arrebatarles lo que es suyo. Asimismo, los que gozan de una destacada reputación en algo, y especialmente en sabiduría o felicidad. Como también son más envidiosos los que ambicionan honores que los que no los ambicionan. Y los sabios sólo en apariencia [152], pues éstos ambicionan lo que concierne a la sabiduría. En general, cuantos aman la gloria en relación a un punto cualquiera, son más envidiosos en lo que se refiere a ese punto. E igualmente los de espíritu pequeño [153], porque a éstos les parece que todo es grande para ellos.

[151] Cf. *supra* 9, 86b18-19. Sobre la pasión de la envidia —de la que este cap. de *Ret.* ofrece más precisiones que ningún otro texto aristotélico—, comp. *Ét. Nic.* II 7, 1108b2, y *Tóp.* II 2, 109b36-37. Como he señalado, *supra,* en n. 133, la envidia es presentada en *Ét. Nic.* como un «exceso» respecto de la indignación; y, por otra parte, el rasgo que fundamentalmente fija Aristóteles en ese pasaje es el del *dolor* que produce a quien la padece (lo que también coincide con la breve referencia de *Ét. Eud.* III 1, 1229a39). Al poner su atención *Ret.* —como *Tóp.*— en el *deseo del bien ajeno,* con ello no hace el filósofo sino distinguir, una vez más, entre la esfera privada de la conducta (propia de la reflexión moral) y la esfera pública (en la que entran en juego las consideraciones dialécticas y retóricas). Me he referido ya a esta diferencia de intereses de análisis en las nn. 38, 88 y 111. Por lo demás, el influjo de la definición aristotélica de envidia ha debido ser grande y aun puede reconocerse —aquí también, como en el caso de la compasión— en la filosofía estoica. Cf. Diόg. Laer., VII 3, que transcribe la doctrina zenoniana: *lýpēn allotríois agathoîs;* y Cic., *Tusc.* IV 8, 17: *invidentiam esse dicunt (i. e.,* los estoicos) *aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti.*

[152] Compárese con la caracterización de estos *doxósophoi* que Aristóteles hace en *Ref. sof.* 1, 165a19-29. El término es propio del vocabulario antisofista y aparece igualmente en Plat., *Fedr.* 275b.

[153] *Mikrópsychoi.* La pequeñez de espíritu o pusilanimidad es presentada en *Ét. Nic.* II 7, 1107b21 ss., como «defecto» en relación con la magnanimidad o grandeza de ánimo *(megalopsychía)* y se define en IV 3, 1127b, como la conducta propia de «quien se juzga digno de menos de lo que merece».

10.2. *Cosas y personas a quienes se envidia*

Así, pues, por una parte, han quedado ya enumerados los bienes por los que se siente envidia [154]. Porque es, en efecto, por las obras 1388a o por la posesión de las cosas en las que se expresa el amor a la gloria y la ambición de honores y ante las que se excita el apetito de la fama, así como también por los dones de la fortuna, por todo esto poco más o menos, por lo que se tiene envidia; y, entre tales cosas, principalmente, por las que le excitan a uno en particular o piensa que le es preciso tenerlas o con cuya posesión sobresale un poco o se queda en poco por debajo. Pero, por otra parte, resulta claro también a quiénes envidiamos, ya que esto ha quedado enumerado al mismo tiempo. Envidiamos, efectivamente, a quienes nos son próximos en el tiempo, el lugar, la edad y la fama, de donde se ha dicho:

También la familia conoce la envidia [155].

Asimismo ⟨resulta claro⟩ con quiénes rivalizamos en honores: rivalizamos, desde luego, con los mismos que acabamos de citar, habida cuenta que nadie ⟨entra en competencia⟩ con los que vivieron hace diez mil años [156] o vivirán en el futuro o están ya muertos ni con los que ⟨residen⟩ en las columnas de Hércules [157]. En cuanto a aquéllos de los que uno cree, sea por su propia opinión o por la de otros, que le dejan a uno muy atrás o que uno supera en mucho, ⟨ocurre⟩ de la misma manera, tanto en lo que se refiere a las personas, como en lo que atañe a las cosas.

[154] Aristóteles se refiere al catálogo de bienes ya establecido en I 5 y 6, como lo demuestra el breve resumen que sigue. La idea es, por lo tanto, que los mismos bienes que fundan la felicidad son también los que dan pábulo a la envidia.

[155] Esq., fr. 305 (Nauck).

[156] Cf. las referencias de la n. 130, que allí se refieren a la «compasión».

[157] O sea, en el fin del mundo, situado por los antiguos en el estrecho de Gibraltar, como es conocido. El uso de esta metáfora para expresar la extrema lejanía respecto del que habla, parece aquí tomado de Pínd., *Ol.* III 79.

En cambio, puesto que con quienes rivalizamos es con nuestros antagonistas, con nuestros competidores en el amor y, en general, con cuantos aspiran a las mismas cosas que nosotros, necesariamente será a éstos a quienes envidiemos, por lo cual se ha dicho:

Y el alfarero al alfarero [158].

También ⟨se envidia⟩ a los que, por el hecho de llegar ellos a poseer algo o de prosperar, nos sirven a nosotros de reproche (mas éstos [159] han de estar cercanos a nosotros y ser nuestros iguales), pues, por comparación con ellos, se hace evidente que no hemos alcanzado el bien en cuestión, de modo que es este pesar lo que nos produce la envidia. Lo mismo ⟨sucede⟩ con los que tienen o han llegado a adquirir cuantas cosas son de nuestro interés o alguna vez poseímos, razón por la cual los ancianos envidian a los jóvenes, o los que despilfarraron en muchas cosas a los que en lo mismo ⟨gastaron⟩ poco. Y también envidian los que con dificultad consiguen algo, o ni siquiera lo consiguen, a quienes ⟨todo lo logran⟩ con rapidez.

Con esto se hace claro también, por otra parte, con qué, a propósito de quiénes y estando en qué disposiciones se alegran los que son de esta naturaleza ⟨envidiosa⟩: atendiendo, en efecto, a las disposiciones en que no [160] sienten pesar, así gozarán

[158] Cf. Hes., *Trab.* 25. El refrán ha sido ya mencionado en 4, 81b17 (vid. n. 62).

[159] Suprimo la adición ⟨⟨*hoi*⟩⟩ de Ross (propuesta por Vater y seguida también por Dufour, Tovar, y ahora por Kassel, pero no por Cope y Römer). La adición falta en todos los *deteriores* (y en A^2) y, de aceptarse, varía algo la traducción: «pues éstos son los cercanos e iguales» (Tovar). Con respecto a esta lectura hay que decir, sin embargo: 1) el valor adversativo de *dé* es más natural que el valor causativo y fija muy bien la sintaxis de la frase; y 2) no es nada claro que, los que por su prosperidad nos sirven de reproche, sean nuestros cercanos o iguales. La idea se perfila más exacta a la inversa: aquéllos que por su prosperidad nos sirven de reproche son objeto de envidia, *pero sólo* si son nuestros cercanos e iguales, de conformidad con lo establecido en las líns. 6-7.

[160] Esta negación aparece en *todos* los manuscritos *(ouk:* A, *mé: cet.)*, con la única excepción de la *Translatio vetera*. Para evitar la dificultad que plantea, Muretus y Schrader corrigieron el texto, mientras que Victorio lo mantuvo. Por su parte, los editores modernos se limitan a borrar la negación, sin dar (salvo Spengel y Cope) más explicaciones. Kassel, *Der Text*, no le dedica una sola línea y se limita a referir en el aparato de su edición *non habentes Vetus*. A mi juicio, sin embargo, la dificultad para mantener la lectura *unánime* de los códices parece sólo mayor de lo que realmente es. Resulta, desde luego, chocante que se goce en las disposiciones contrarias a aquellas otras en que *no* se siente pesar. Pero no puede pasarse por alto, 1.º) que tal pesar es el de la *envidia* y, 2º) que Aristóteles habla de la *alegría de los envidiosos*. En las nn. 133 y 140 he razonado ya la ambivalencia de las reacciones anímicas con que Aristóteles y Platón describen el dolor y el gozo maligno del que padece de envidia. Las disposiciones contrarias a las que éste no siente pesar son, por tanto, no las que suspenden la envidia, sino las que mantienen precisamente ese pesar, transformándolo en gozo maligno.

por las contrarias. De manera que si los ⟨oyentes⟩ son puestos en esta disposición y los que pretenden ser compadecidos o mostrarse dignos de obtener algún bien son presentados tal como hemos dicho, es evidente que no alcanzarán compasión ninguna de quienes han de ejercer la autoridad [161].

11. LA EMULACIÓN

11.1. *Definición de la emulación*

En qué disposiciones se siente emulación, por cuáles cosas y ante quiénes, quedará claro por lo que sigue. Porque si la emulación [162] es un cierto pesar por la presencia manifiesta de unos bienes honorables y considerados propios de que uno mismo los consiga en pugna con quienes son

[161] Compárese con el final de 9 (88a26-31). El texto dice *parà tôn kyrioû*, o sea, los que han de ejercer la autoridad juzgando el caso.

[162] La doctrina aristotélica de la «emulación» *(zêlos)* —fijada en este cap. de *Ret.* sin paralelismos en otras obras del filósofo— la describe como una pasión semejante a la envidia, respecto de la cual supone algo así como su cara virtuosa y positiva. Que esta proximidad y oposición corresponden a una doctrina tradicional, lo señala el que ambas pasiones aparecen igualmente emparentadas en Hes., *Trab.* 255 ss., donde representan a las *Éridas* o diosas de la rivalidad y la disputa. Aristóteles no logra superar, en todo caso, una ambigüedad básica en su descripción, que sin duda procede de la laxitud de fronteras con que la emulación y la envidia son recogidas en el sistema de las opiniones comunes. La emulación es presentada en efecto, como una actitud «honrosa y propia de hombres honrados»;

sus iguales por naturaleza, y ello no porque ⟨dichos bienes⟩ pertenezcan a otro, sino porque no son de uno (razón por la cual es honrosa la emulación y propia de hombres honrados, mientras que la envidia es inmoral y propia de inmorales, pues así como, mediante la emulación, se preparan los unos a lograr bienes, los otros, en cambio, ⟨buscan⟩ con la envidia que no los consiga el prójimo), resulta entonces necesario que sean propensos a la
1388b emulación los que a sí mismos se consideran merecedores de bienes [163] que no poseen, «pero que les sería posible conseguir», dado que nadie aspira a lo que se muestra como imposible.

11.2. Disposiciones, cosas y personas típicas de la emulación

Por tal motivo, los jóvenes y los magnánimos son de esta condición [164]. Y también los que poseen la clase de bienes que son propios de hombres honorables, tales como la riqueza, la abundancia de amigos, los cargos públicos y demás cosas semejantes; porque, como es conforme con éstos

pero también, por otra parte, como un «pesar» o turbación, que la sitúa entre los estados pasionales perturbadores de la recta conducta y, por lo tanto, entre los agentes de la modificación de conductas susceptibles de formar parte de las argumentaciones retóricas. Esta ambigüedad queda rota en el estoicismo, donde, si la doctrina sobre la emulación se reconoce como aristotélica, ella misma aparece dividida en una virtud y un vicio. Así lo refiere, al menos, el testimonio de Cic., *Tusc.* IV 8: *ut et in laude et in vitio nomen hoc (i. e. aemulatio) ist. Nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur. Et est aemulatio aegritudo, si eo quod concuperit alius potiatur ipse careat.* La definición zenoniana que trasmite Diόg. Laer., VII 3 (y que Cope, II, 132, hace en este caso extensible a Crisipo) alude, en cambio, únicamente a la emulación como vicio: *lýpēn epì tôi állōi pareînai hôn autòs epithymeî.*

[163] *Toùs axioûntas agathôn.* Esta es la fórmula con que *Ét. Nic.* IV 3, 1123b1, designa a los magnánimos *(megalópsychoi),* a los que inmediatamente menciona *Ret.* (lín. 3) como sujetos característicos de emulación. El hecho de que *Ét. Nic.* presente a los magnánimos como capaces de conseguir los mayores bienes, hace pensar que la inmediata frase del texto, entre dobles corchetes, es una interpolación para conciliar en *Ét. Nic.* la doctrina que expone aquí *Ret.* Kassel, *ad loc.*, la supone una interpolación del propio Aristóteles o que podría proceder de él.

[164] Sobre este comportamiento de los jóvenes, cf. *infra,* II 12, esp. 89a30 ss. Y respecto de los magnánimos, vid. nota anterior. En *Ét. Nic.* IV 3, 1124b24-26, se precisa, no obstante, que es propio del magnánimo «no ir tras de las cosas que son estimadas o donde otros ocupan los primeros puestos, e incluso permanecer inactivos y remisos, a no ser que se ofrezca un honor o empresa grande».

el ser buenos —como [165] lo es con cuantos están dispuestos en el sentido del bien—, se sienten emulados por tales bienes. Aquéllos a quienes los demás consideran dignos e, igualmente, aquéllos cuyos antepasados, parientes, familiares, nación o ciudad son honorables, se sienten también emulados por las cosas de esta clase, ya que piensan que les pertenecen y que «son» dignos de ellas. Por lo demás, si los bienes honorables son susceptibles de emulación, forzosamente lo serán también las virtudes y cuantas otras cosas sean provechosas y benéficas, dado que, en efecto, a los benefactores y a los buenos se les tiene en mucha consideración. Y, lo mismo, el disfrute de los bienes [166] que tienen los que están cerca de uno, como, por ejemplo, la riqueza y la belleza, más bien que la salud.

Es asimismo claro, por otra parte, quiénes son objeto de emulación. Son, en efecto, los que ya han conseguido estas cosas y otras semejantes; que son, a su vez, las que hemos dicho, o sea, el valor, la sabiduría, el mando (porque los que mandan tienen la facultad de hacer beneficios a muchos: ⟨así, por ejemplo⟩, los generales, lo oradores y todos los que tienen en sus manos facultades como éstas). Igualmente, aquéllos a quienes muchos quieren asemejarse, o de los que muchos ⟨desean ser⟩ sus conocidos o sus amigos, o a los que muchos admiran o nosotros mismos admiramos. Y también aquéllos de quienes se dicen elogios y encomios, sea por los poetas o por los prosistas [167].

[165] Respeto la lectura de Ross *(hoîa prosḗkei... agathôs),* si bien los códices y Γ fijan *hoti prosḗkei.* En esta última forma la frase es sintácticamente deficiente, motivo por el cual Vahlen propuso introducir la corrección (sobre Σ) que acepta ahora Kassel: *hoti ⟨hà⟩ prosḗke... agathoîs.* Si se sigue esta hipótesis, la traducción (y la idea) no varían, de todos modos, sustancialmente: «ya que tales ⟨bienes⟩ son adecuados a los que por su disposición son buenos».

[166] *Apólausis agathôn.* Como anota oportunamente Cope, II, 135 (si bien yerra en la cita), con este término designa Aristóteles uno de los tres «modos de vida» que distingue en *Ét. Nic.* I 5, 1095b17-19 *(apolaustikós, politikós* —o *praktikós*— y *theōrētikós).* Los bienes *apolaustikoí* son aquellos que sirven de disfrute o goce para el cuerpo *(Ét. Nic.* VII 4, 1148a5: *tôn perì tàs somatikàs apólausis).*

[167] *Logógraphoi,* «escritores en prosa» en el sentido usual en la época de Aristóteles. El término designó originariamente el modo de narrar propio de los historia-

11.3. *Motivos contrarios a la emulación*

Por su parte, se desdeña por los motivos contrarios, ya que el desdén es lo contrario de la emulación, así como el hecho de desdeñar lo es del sentirse emulado [168]. Es forzoso, entonces, que quienes están en la disposición de emular a alguien o de ser emulados, precisamente por ello se sientan proclives a desdeñar a cuantos poseen los males contrarios de aquellos bienes que son objeto de su emulación. Y ésta es la razón de que muchas veces se sienta desdén por los que gozan de buena suerte, cuando tal suerte tiene lugar sin ⟨el acompañamiento de⟩ los bienes honrosos.

Con esto, pues, queda ya tratado por qué causas nacen y se disuelven las pasiones, de donde proceden las pruebas por persuasión que se refieren a éstas.

12. SOBRE LOS CARACTERES EN RELACIÓN CON LA EDAD: I) LA JUVENTUD

12.1. *Introducción*

Tras de lo dicho, examinaremos cuáles son los caracteres [169] en relación con las pasiones, los modos de ser, las edades y la fortuna. Llamo pasiones a la ira, el deseo pasional y otras semejantes, de

dores, fijado por Heródoto, que rehuían el verso como vehículo de expresión por razones de exactitud. En este sentido aparece en *Ret.* III 12, 13b13. Posteriormente sirvió par referirse a la actividad (considerada al principio como vergonzante) de quienes escribían discursos epidícticos de encargo, que otros leerían después. Con este valor lo usa Plat., *Fedr.* 257c y e, y de nuevo Aristóteles en *Ret.* III 7, 08a34. Esta evolución del término está en la base de la distinción, ya corriente en el s. iv, entre «prosa científica» (al modo de los historiadores) y «prosa literaria» (en el estilo de los oradores).

[168] Cf. sobre el desdén *(kataphrónēsis), supra,* 2, 78b15 ss., donde es presentado como una de las modalidades del «desprecio» y, por lo tanto, causa de la «ira».

[169] Con este capítulo se inicia el primero de los seis (12-17) que Aristóteles dedica a estudiar el valor retórico de los 'caracteres' *(ḗthē),* en tanto que referidos al auditorio en vez de a la persona del orador. Con el significado que aquí se usa, el *êthos* constituye, una disposición estable del psiquismo, que mueve a conducirse

la que ya hemos hablado. Modos de ser, a las virtudes y los vicios.

según clases de comportamientos, determinados por criterios tales como la edad, la fortuna, etc. En *Ét. Eud.* II 2, 1220a39-65 Aristóteles relaciona los «caracteres» con los «hábitos», supuesto que «el carácter *(ḗthos),* como lo indica su nombre, recibe su crecimiento del hábito *(éthos)*». En sí, esta doctrina desarrolla ideas del último Platón (cf. *Ley.* VII 792e: *pân êthos dià éthou;* lo que, a su vez, sistematiza afirmaciones aisladas de *Rep.* VII 518e); pero Aristóteles le confiere una fundamentación más rigurosamente física y psicológica, al razonar que el hábito introduce una segunda naturaleza mediante la repetición voluntaria de movimientos físicos, de modo que «finalmente, un hábito no innato en nosotros resulta adecuado para obrar en este sentido» (1220b2; cf. también los textos paralelos de la n. 271 al L. I). En estas coordenadas, *De An.* I 1, 403a3 ss., se refiere globalmente a los *ḗthē* y a las *páthē* como «afecciones físicas» —comunes al cuerpo y al alma, pero inherentes a la materia—, de las que corresponde tratar al físico y no sólo al dialéctico. Las «pasiones», según esta descripción, inclinan violentamente, pero duran poco; los «caracteres» motivan con suavidad la conducta, pero lo hacen prolongadamente. Unas y otras se diferencian, pues, por el grado o modalidad de la afección, pero en conjunto comportan el esquema de las *disposiciones anímicas naturales.* Y con este significado forman parte de estudios físico-psicológicos, como el que ejemplifican los *Caracteres* de Teofrasto, o también de repertorios de retórica, como lo muestra la definición de Quint., *Inst. Orat.* VI 2, 8, que transcribe doctrina aristotélica: *affectus agitur* πάθος *conncitatos,* ἦθος *mites atque compositos esse dixerunt; in altero vehementer conmoto, in altero lenis; (...) adiciunt quidam* ἦθος *perpetuum,* πάθος *temporale esse, etc.* Descritos así, el valor retórico de los *ḗthē* resulta patente: de igual modo que las inclinaciones pasionales del auditorio proporcionan enunciados para la persuasión, así ocurre también, y por los mismos motivos, con las inclinaciones suaves y duraderas del carácter. Sin embargo, resulta difícil precisar qué tiene que ver este significado de los *ḗthē* con el *êthos* o talante moral del orador, que, en cuanto segunda de las *písteis,* Aristóteles ha remitido en I 2, 56a4 ss., exclusivamente al modo como «el discurso hace al orador digno de crédito». Esta dificultad justifica la distinción, netamente establecida en la retórica postaristotélica, entre el uso de los *ḗthē* como signos de la *auctoritas* y como elementos del *delectare* (vid. Lausberg, §§ 327 y 257). Pero el problema es más complejo y se corresponde con una problemática de alcance más general. Hemos visto ya cómo para Platón el *êthos* es una realidad intermedia que relaciona y ajusta la naturaleza del alma con las *constituciones* y *leyes,* de modo que la virtud consiste en la posesión *(ktêma)* de un «carácter» que se atiene a la ley o a la constitución buenas (cf. entre muchos textos, *Rep.* VIII 544d y 549e). La aplicación retórica de esta doctrina supone que el orador persuasivo por su talante moral sería aquél que exhibiese un alma virtuosa de conformidad con el *êthos* así considerado. Y éste es el camino que efectivamente ha seguido Aristóteles al fijar en I 9 el valor de la virtud por el criterio de la atenencia a la ley, para lo cual ha introducido

También de esto hemos tratado ya antes [170], así como de cuáles elige cada uno y cuáles son los que practica [171]. Las edades son ju-

en I 8 el estudio de las *Constituciones* o formas de gobierno *(politeíai)*. En la n. 208 al L. I he señalado cómo estos datos parecen sugerir la existencia de una etapa intermedia en la elaboración de la *Retórica*, en la que ya figuran los *éthē* (en el sentido platónico), pero no aún los *páthē*. Sin embargo, varias circunstancias han determinado una modificación de este punto de vista. En primer lugar, la falta de congruencia entre los «caracteres» y las «constituciones» a que explícitamente se refiere *Pol.* VI 5, 1292b13 ss: «no debe ocultarse que muchas veces la constitución no es democrática, pero se gobierna democráticamente a través del hábito y la educación, y viceversa». Y, en segundo lugar, la propia evolución del concepto de *êthos*, que, abandonando el criterio de atenencia a la ley, se apoya cada vez más en la descripción física y psicológica de la conducta a que me he referido al principio. *Ét. Nic.* aparece ya dominada por este horizonte: frente a la «posesión» *(ktêma)* de un *êthos* bueno, la virtud reside ahora en el «uso» *(chreîa)* o en la «actualización» *(enérgeia)* de un «modo de ser» *(héxis)* virtuoso. Es, por lo tanto, este «modo de ser» del hombre —un temple, un estado suyo propio y no ajeno a él— el que constituye la virtud, de suerte que las consecuencias que introduce el «hábito», semejantes en su fuerza coactiva a las de las disposiciones naturales, aparecen así mediadas por la elección y la responsabilidad humanas (cf. II 5, 1106a10-11 y 1106b35-1107a2). Con ello se reorganiza ciertamente el marco de la ética: el hombre encauza, regla, disciplina los *caracteres* según el modo virtuoso de ser, hasta que la fijación de estos actos por el *hábito* los transforma en un nuevo carácter o talante: el *êthos* moral. Desde esta perspectiva *Ét. Nic.* puede establecer que «la *virtud del carácter* procede del hábito» (II 1, 1103a18: *hē d'ēthikḕ ⟨aretḕ⟩ ex éthous perigígnetai)*. Pero resulta evidente que, de igual modo que la concepción platónica del *êthos* presuponía el conocimiento de las «constituciones», esta nueva concepción del *êthos* moral presupone ahora el conocimiento de los *éthē* o 'caracteres naturales', sobre cuyo análisis se asientan tanto el juicio del moralista, como la persuasión ética del orador. Esto implica, pues, en resumen, que los *éthē* aparecen en la conformación madura de la *Retórica* con dos funciones, si bien distintas, estrechamente relacionadas entre sí. A saber: 1.°) como elementos afectivos de las conducta humana natural, con un valor retórico semejante al de las pasiones; pero también, 2.°) como base de la persuasión por el talante, puesto que la manifestación de un *êthos* moral, conformado según el esquema de las disposiciones naturales en las que el auditorio puede reconocerse, es «signo» de que el orador posee un temple o modo de ser virtuoso.

[170] Especialmente en I 9; pero véanse también las referencias de I 10, 69a8 ss., que ya presuponen el punto de vista de la «causalidad psicológica» (cf. n. 263 al L. I).

[171] A estas preguntas, en efecto, en cuanto que fundamentan la doctrina del elogio, es a las que ha dado respuesta I 9. Sin embargo, las virtudes no fueron consideradas allí como «modos de ser» *(héxeis)*, sino como «facultades *(dynámeis)*

ventud, madurez y vejez. Y en cuanto a la fortuna, llamo así **1389a** a la nobleza de estirpe, a la riqueza, al poder, a los contrarios de estas cosas y, en general, a la ventura y la desgracia [172].

12.2. *Carácter de los jóvenes*

Por su talante, pues, los jóvenes son propensos a los deseos pasionales [173] y de la condición de hacer cuanto desean. De entre los deseos que se refieren al cuerpo son, sobre todo, dóciles a los placeres del amor e incapaces de dominarse ante ellos, pero también son volubles y prontos en hartarse de sus deseos: tanta es la fogosidad con que desean como la rapidez con que se les pasa (pues sus afanes son agudos, más no grandes, igual que la sed y el hambre de los enfermos). Son también apasionados, coléricos y proclives a su-

de producir bienes»: cf. 66a34-39 y n. 220 al L. I. Esto prueba la distinta cronología de estos capítulos, así como el carácter progresivo —sin rupturas— de la evolución del pensamiento aristotélico.

[172] Desde Victorio, *ad. loc.*, se señala una importante discrepancia entre esta clasificación y la que, con explícita referencia al texto de Aristóteles, propone Quint., *Inst. orat.* V 10, 17: «*In secundo de Arte Rhetorica libro..., divitias quid sequatur, aut* AMBITUM, *aut* SUPERSTITIONEM, *quid* BONI *probent, quid* MALI *petant, quid* MILITES, *quid* RUSTICI..., *etc.*». Victorio atribuye la discrepancia a falta de memoria de Quintiliano, y con ello están de acuerdo tanto Spalding en su comentario a las *Instituciones*, como Spengel y Cope en las suyas a la *Retórica* (vid. del último II 141, para todas las referencias citadas). La explicación es menos simple, sin embargo. Solmsen, en «Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings», *Class. Philol.* 33 (1938), págs. 401 ss., y, de nuevo, en «The aristotelian Tradition in ancient Rhetoric», *Amer. Journ. Philol.* 62 (1941), espec. págs. 175 ss., ha logrado mostrar de un modo convincente que Quintiliano no tuvo acceso a la *Ret.* —como quizás tampoco Cicerón, al menos en lectura directa—, de modo que los materiales que él trasmite como aristotélicos responden, en realidad, a una información ya muy codificada durante el Bajo Helenismo, en la que la tradición peripatética tardía —muy mezclada en sus detalles con la retórica estoica y epicúrea y, no menos, con tópicos prearistotélicos— es presentada como genuina doctrina de Aristóteles. Es, pues, sin duda, una ampliación peripatética de este texto la que recoge Quintiliano como propia del Estagirita; lo cual, por la obviedad del caso, ejemplifica muy bien el modo homogeneizador como operan las tradiciones.

[173] Compárese con *Ét. Nic.* IV 9, 1128b15: «La pasión no se ajusta bien a todas las edades sino sólo a la juventud». Como anotan todos los comentaristas, este retrato del carácter juvenil y, en general, de las edades se hizo rápidamente célebre y tuvo muchos imitadores. Véase, por ejemplo, Plutarco, *De virtuti morali* 11; y Horacio, *Ars Poet.* 156-79.

cumbir a la ira. Los domina el apetito irascible, pues, en efecto, por causa de la honra, no soportan que se les desprecie, sino que se indignan si piensan que se les trata con injusticia. Asimismo son amantes de honores, pero todavía más de victorias (porque el joven desea ser superior y la victoria constituye una cierta superioridad); y son más estas dos cosas que codiciosos, si bien no son codiciosos porque no tienen experiencia de la privación, como dice la sentencia de Pítaco dedicada a Anfiarao [174]. Tampoco son de mal carácter, sino que son bondadosos a causa de que todavía no han visto muchas maldades; crédulos [175], en razón de que aún no han padecido engaño muchas veces; y optimistas porque, lo mismo que los borrachos, así también los jóvenes son calientes por naturaleza [176], además de porque no han

[174] Nada conocemos de esta sentencia, que aparece además en un contexto anfibológico, puesto que el *eis* que escribe Aristóteles, tanto puede significar «a», como «contra» Anfiarao. Este último es el famoso adivino, partícipe en la expedición de los argonautas y en la guerra de los Siete contra Tebas, cuyo desastre profetizó y a quien Zeus salvó de la persecución de Periclímeno (PÍND., *Nem.* 9, 24 ss.; APOLOD., III 6). En cuanto a Pítaco, uno de los siete sabios y probable autor de la mayoría de las máximas que a éstos se atribuyen, sabemos por el testimonio de DIÓG. LAER., I 81, y del propio ARIST., *Pol.* III 9, 1285a35 ss., que fue elegido tirano en Mitilene (en el 598-88 o tal vez el 590-80) con el fin de que defendiera la ciudad contra los aristócratas exiliados a quienes dirigían Antiménides y su hermano, el poeta Alceo. Este dato es importante para reconstruir, si no el contenido de la sentencia a que se refiere Aristóteles, sí, al menos, su probable significación, de conformidad con la doctrina de Pítaco. Es verosímil, en efecto, que la pintura que hace Platón, al comienzo de *Rep.* VIII, del tipo de alma correspondiente a las constituciones aristocrática y oligárquica (alma que aparece dominada, como en el caso del joven, por el *thymós* o apetito irascible) se atenga a un conjunto de rasgos populares, que estarían recogidos y puestos en circulación en las máximas de Pítaco. Ahora bien, en este contexto, Platón escribe a propósito del *êthos* timocrático que «hará caso omiso de las riquezas mientras sea joven; pero las acogerá, en cambio, con alegría a medida que pasen los años, manifestando con ello el fondo avaricioso de su carácter» (549a).

[175] De nuevo podemos fijar la génesis de la descripción aristotélica en los modos concretos como Platón formula ideas populares. Compárese con *Rep.* III 409a: «por ello los hombres buenos parecen sencillos cuando son jóvenes y se dejan engañar fácilmente por los malos, etc.».

[176] Aristóteles se vale de una idea común a la medicina antigua que aparece sistemáticamente razonada en algunos tratados de *Corpus hipocraticum,* de confor-

sufrido muchas decepciones. La mayoría de las veces viven llenos de esperanza, ya que la esperanza atañe al futuro, mientras que el recuerdo al pasado: ahora bien, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado [177]; y no es, desde luego, propio del primer día recordar nada, sino esperarlo todo. Por lo mismo que acaba de decirse, son también fáciles de engañar (puesto que fácilmente se llenan de esperanzas), tienen el ánimo más valeroso [178] (ya que son irascibles y optimistas, de modo que lo uno les hace no tener miedo y lo otro ser confiados, pues nadie teme cuando tiene ira y el esperar un bien es causa de confianza), son también vergonzosos [179] (porque no piensan aún en otra clase de acciones bellas, sino que sólo están educados según las convenciones) y son magnánimos (ya que todavía no han sido heridos por la vida, antes bien, carecen de experiencia de las cosas a que ella te fuerza; y ⟨además⟩ la magnanimidad consiste en considerarse uno mismo merecedor de cosas grandes, que es lo propio del optimista) [180].

midad con el esquema cuatripartito (frío/caliente, húmedo/seco) correspondiente a los cuatro elementos o cualidades básicas: cf. E. SCHÖNER, *Das Vierschema in der antiken Humoralpathologie,* Wiesbaden, 1964. La analogía entre juventud y embriaguez aparece igualmente en *Ét. Nic.* VII 14, 1154b10, y se analiza, desde el punto de vista físico-fisiológico, en *Probl.* XXX 1, 955a13.

[177] En *Ét. Nic.* I 3, 1095a5 ss., esta falta de experiencia hace al joven incapaz para el ejercicio de la política: «el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y la política se apoya en ellas y sobre ellas versa».

[178] Se entiende: «que en las otras edades». Sobre las razones que Aristóteles da en el paréntesis, cf., *supra,* II 3, 80a33 y 5, 83b5.

[179] Comp. con *Ét. Nic.* IV 9, 1128b15-17, donde la vergüenza se prescribe a los jóvenes más como una virtud (= el *pudor)* que como un rasgo de su carácter. Vid. a este respecto, *supra,* las consideraciones de la n. 88.

[180] Sobre la «magnanimidad» *(megalopsychía),* cf. *Ét. Nic.* IV 3, *passim,* y *supra,* n. 61. Las dos razones que aduce Aristóteles son de orden distinto (y de ahí el 'además' que introduzco). La segunda es, en efecto, una consecuencia natural del *êthos megalópsychon;* en cambio, la primera se impone al hombre al margen de su carácter o de su elección voluntaria, sin dejar por ello de producirse en el interior de su propia praxis. Esto último es importante para fijar la traducción. El texto dice sólo *tôn anagkaíōn aperoì,* o sea «inexpertos de lo forzoso (o de lo necesario)»; pero ello es así en relación con el *práttein* ejercido a lo largo de la vida, la cual,

12.3. *Acciones propias de la juventud*

Por su modo de actuar prefiren lo bello a lo conveniente: viven, en efecto, más según el talante que según el cálculo racional, y el cálculo racional es lo propio de la conveniencia mientras que la virtud lo es de lo bello [181]. Asimismo, son más amigos y mejores compañeros que los de
1389b las otras edades, porque gozan con convivir y nada juzgan aún mirando a la conveniencia, de modo que tampoco a los amigos. En todo pecan por demasía y por vehemencia, contra ⟨el precepto de⟩ Quilón [182] (pues todo lo hacen en exceso: aman en exceso, odian en exceso y proceden igual en todo lo demás); creen que lo saben todo y son obstinados en sus afirmaciones (lo cual es ciertamente la causa de su exceso en todo); y cometen las injusticias que se refieren a la desmesura [183], no las que corresponden a la maldad. Son también compasivos, por cuanto a todos los suponen buenas personas y mejores ⟨de lo que son⟩ (ya que miden a cuantos tienen cerca según su propia falta de malicia, de

por consiguiente, resulta en ocasiones ajena, *forzosa,* al hombre. En *Ret. a Alej.* 1, se lee una perífrasis de esta relación, en la que tal forzosidad es descrita como de orden «divino o humano»: *tà anagkaîa, tà mḕ eph' hemîn ónta práttein, all' hōs ex anágkēs theías ḕ anthropínēs hoútos ónta.* Nótese, por lo demás, que el «optimista» del texto traduce el término *euélpis,* «de buena esperanza».

[181] Sobre el «cálculo racional» *(logismós)* y su relación con la conveniencia, vid. *supra,* n. 264 al L. I. Por su parte, la determinación de la «belleza» como finalidad de la virtud ha sido ya establecida en I 9, esp. 66a34-35 (cf. las notas correspondientes a este texto, 219 y 220). Como oportunamente anota Tovar, n. 56, este análisis implica que, para Aristóteles, el *êthos* o carácter del joven es *de suyo* virtuoso, en la medida en que se determina de una forma espontánea por la belleza de las acciones. Con esto coincide, en efecto, la definición de la «honradez» que fija *Ét. Nic.* IX 8, 1168a34: «el hombre honrado *(epieikḗs)* obra por la belleza y, cuanto mejor es, más obra por la belleza».

[182] A Quilón de Lacedemonia, poeta lírico de principios del s. VI y uno de los siete sabios, se atribuía de ordinario la máxima «nada en exceso», *mēdèn ágan,* que según la tradición figuraba grabada en el santuario de Delfos.

[183] *Hýbris,* considerada aquí como un rasgo del carácter de los jóvenes y no como un vicio *(kakía),* de conformidad con las distribuciones que he fijado *supra,* en la n. 20. Las acciones que derivan de este talante sí son, en cambio, reprobables, de modo que es su desmesura, como se ha señalado en 2, 78b29, la que hace a los jóvenes (y a los ricos) «tan insolentes».

modo que presumen que éstos sufren daños que no merecen). Y son amantes de la risa y, por ello, también de las bromas; pues, efectivamente, la broma es una desmesura en los límites de la educación [184].

13. II) LA VEJEZ

Tal es, por lo tanto, el talante de los jóvenes. En cambio, los ancianos y los que ya han superado la madurez presentan unos caracteres que proceden, en su mayoría, poco más o menos de los contrarios de aquéllos. En efecto: por haber vivido muchos años ya, por haber sido engañados en la mayor parte de las ocasiones y haber cometido errores, y también porque la mayoría de sus cosas carecen de valor, en nada ponen seguridad y a todo prestan menos empeño de lo que deben. Creen, mas nada saben de cierto; cuando discuten, añaden siempre: «posiblemente» y «tal vez», y todo lo afirman así y nada en firme. Son también de mal carácter [185], ya que el mal carácter consiste en suponer en todo lo peor. Pero además son recelosos a causa de su desconfianza, y desconfiados a causa de su experiencia. Y por esta razón ni aman ni odian forzosamente, sino que, de acuerdo con el precepto de Bías [186], aman como quienes pueden llegar a odiar y odian como quienes pueden llegar a amar.

[184] Sobre la «broma» *(eutrapelía),* cf. *Ét. Nic.* II 7, 1108a21-24, donde es presentada como término medio entre el exceso de la burla no educada o «chabacanería» *(bōmolochía)* y el defecto del carácter desabrido o áspero *(agroikía).* Esta misma distribución se repite y razona por extenso en *Ét. Nic.* IV 8, *passim.*

[185] *Kakoḗtheis;* contrariamente a los jóvenes, cuyo carácter es por naturaleza bueno (y virtuoso). Las correlaciones semánticas parecen ser determinantes en esta descripción. El carácter del viejo es malo en cuanto que en todo tiende a ver el lado malo de las cosas *(epì tò cheîron).* A la inversa, en la medida en que el joven pretende en todo ser el mejor *(áristos),* le corresponde consecuentemente la virtud *(aretḗ).*

[186] Bías de Priene (en torno al 585-540 a. C.) es citado por las fuentes como el último de los Siete Sabios (cf., en especial, Heród., I 27 y 170). La máxima que cita Aristóteles (y que repite de nuevo en II 21, 95a28) aparece frecuentemente

Asimismo son de espíritu pequeño por haber sido ya maltratados por la vida y, por ello, no desean cosas grandes ni extraordinarias, sino lo ⟨imprescindible⟩ para vivir. Son también mezquinos [187] porque la hacienda es una de las cosas necesarias y por experiencia saben que es difícil adquirirla y fácil perderla. Son cobardes y propensos a sentir miedo de todo, por cuanto se hallan en el estado contrario al de los jóvenes: ellos son, en efecto, fríos [188] en vez de calientes, de manera que la vejez prepara el camino a la cobardía, dado que el miedo es una suerte de enfriamiento. Son además amantes de la vida, y sobre todo en sus últimos días, porque el deseo se dirige a lo que falta y aquello de que se carece es lo que principalmente se desea. Y son más egoístas de lo que es debido, lo cual es también, desde luego, una suerte de pequeñez de espíritu [189]. Viven, asimismo, más de lo que se debe, mirando la conveniencia en vez de
1390a lo bello a causa de que son egoístas, pues la conveniencia es un bien para uno mismo, mientras que lo bello lo es en absolu-

mencionada en la literatura antigua. Así, por ej., Sóf., *Ayante* 678 y *Ed. Col.* 614; Euríp., *Hip.* 253; Diόg. Laer., I 5, 87; Cic., *De Amic.* XVI 59; etc. Las referencias fundamentales al precepto de Bías, así como sus resonancias en la literatura moderna, están recogidas en Cope, II 152.

[187] *Aneleúthereoi,* lo contrario de la liberalidad *(eleutheriótēs),* que caracteriza el talante del hombre libre *(eleútheros)* y magnánimo *(megalópsychos).* Compárese con *Ét. Nic.* IV 1, 1121b13: «la vejez y la falta de capacidad hacen a los hombres mezquinos».

[188] Es la contrapartida a la naturaleza caliente de los jóvenes, y responde de nuevo a las opiniones médicas (en particular hipocráticas) de la época: cf. lo dicho en la n. 176. La descripción que Aristóteles hace aquí de las consecuencias de esta «frialdad» de los viejos, se repite también —razonada fisiológicamente— en *Probl.* XXX 1. Véase asimismo *De part. anim.* II 4, 650b27 y 35.

[189] En *Ét. Nic.* IV 3, 1125a16 ss, la «pequeñez de espíritu» o pusilanimidad *(mikropsychía)* es presentada como el defecto de la magnanimidad *(megalopsychía),* cuyo exceso lo constituye el talante vanidoso *(chaûnos).* Moralmente hablando, a estos caracteres «no se los considera malos, sino equivocados». La pequeñez de espíritu es propia de aquél que «siendo digno de cosas buenas, se priva a sí mismo de lo que merece; y parece tener algún vicio por el hecho de que no se cree merecedor de esos bienes y no se conoce a sí mismo» *(loc. cit.,* líns. 19-21).

to [190]. Y son desvergonzados más que pudorosos, porque, como

[190] *Tò symphéron autôi / tò kalòn haplôs:* véase, *supra,* n. 181 con las referencias allí anotadas. La doctrina aristotélica respecto de esta oposición entre el bien particular (que mira a lo conveniente) y el bien en absoluto (que mira a la belleza de las acciones) presenta trazas de dos tratamientos diferenciados y en parte contradictorios. Según señalé en la n. 200 al L. I, aun si Aristóteles sostiene —como en el presente caso— la precedencia de lo absoluto sobre lo particular en el orden ético de lo *preferible* (cf., por ej., *Tóp.* III 1, 116b8), no deja por ello de defender la prioridad contraria, cuando se trata del orden de lo *útil* y del razonamiento práctico. Esto último es sobre todo patente en la *Ret.,* cuya afirmación de I 15, 75b19 (y de I 7, 65a36, si se admite la lectura de Ross-Kassel), es taxativa: «nadie escoge lo bueno en absoluto, sino lo que es bueno para él». La distribución de esta doble doctrina se atiene a contextos específicos: el bien en absoluto, o sea, la belleza de las acciones, decide sobre la virtud moral (cf. el pasaje, ya citado en n. 181, de *Ét. Nic.* IX 8, 1162a34-35, y, todavía más claramente, *Ét. Eud.* VII 3, 1248b16-23); pero es al bien propio de cada uno a lo que, en cambio, tienden la deliberación y el ejercicio de la *phrónēsis,* tanto en la esfera individual como en la política (vid. ahora *Ét. Nic.* VI 7, 1141b14-16 y 8; *id.,* 30-31). La conciliación de estos dos puntos de vista no resulta fácil, si bien su distinta contextualización en los respectivos marcos de las virtudes éticas y dianoéticas los mantiene adecuadamente separados. No obstante, hay al menos un punto en el que Aristóteles ha percibido y afrontado la aporía; a saber: en las consideraciones sobre el amor a uno mismo. Si se compara el planteamiento de *Ét. Eud.* VII 6 con el de *Ét. Nic.* IX 8, el desarrollo de esta aporía se persigue con nitidez. En el primer caso, la cuestión que se formula es exclusivamente la de «saber si uno es o no su propio amigo» (1240a8); pero en el segundo, se parte ya de la contradicción *ética* entre la apetencia de los «bienes para uno», que define el egoísmo, y la necesidad de que el hombre sea *phílautos,* amante de sí, y de que, por ello, la búsqueda del bien haya de tener a él mismo por objeto (1168a32-b7). En estas coordenadas, la solución de *Ét. Nic.* se dirige aparentemente hacia una moralización de lo útil y del bien particular: «si alguien se afanara en hacer, sobre todo, lo justo o lo sensato o cualquier otra cosa *de acuerdo con la virtud,* y, en general, en salvaguardar para sí mismo *lo que es bello,* nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría, a pesar de lo cual tal hombre sería el más amante de sí mismo, ya que estaría tomando para sí lo bienes más bellos y mejores» (1168b25-28). Esta es, por otra parte, la base sobre la que se asienta el ideal ético y político de Aristóteles, supuesto que «si todos los hombres rivalizaran por lo bello y se esforzaran en realizar las acciones más bellas, las cosas de la comunidad irían como es debido y cada individuo poseería los mayores bienes» (1169a8-10). Ahora bien, como es evidente que esta coincidencia del bien particular y del bien en absoluto se da sólo en el hombre bueno y sensato, y esto hasta el extremo de que sólo él «debe ser amante de sí mismo y no como el común de los hombres» (1169b1), resulta así que la presunta supeditación del orden de lo

no tienen lo bello en la misma consideración que lo conveniente, desprecian la opinión pública [191]. Son pesimistas por causa de su experiencia (ya que la mayoría de las cosas que suceden carecen de valor, puesto que las más de las veces van a peor), así como también por causa de su cobardía. Y viven más para el recuerdo que para la esperanza, pues es poco lo que les queda de vida y, en cambio, mucho lo vivido y, por su parte, la esperanza reside en el futuro, mientras que el recuerdo se asienta en el pasado. Lo cual es también la causa de su charlatanería, pues se pasan la vida hablando de sucesos pasados, porque gozan recordando [192].

Sus cóleras son agudas, pero débiles y, en cuanto a sus deseos pasionales, unos les han abandonado ya y otros se han debilitado, de modo que ni son propensos a sentir deseos pasionales ni a actuar conforme a ellos, sino más bien conforme al interés. Y esta es la razón de que los que tienen tal edad parezcan moderados, porque sus deseos pasionales han remitido y son esclavos del interés. Viven asimismo más de acuerdo con el cálculo racional que con el talante, puesto que el cálculo racional es propio de la conveniencia mientras que el talante lo es de la virtud. Y cometen las injusticias que se refieren a la maldad, no las que corresponden a la desmesura. Por lo demás, los ancianos son

---

útil al orden de la virtud tiene por medida el juicio y las acciones de tal hombre. Es bello y virtuoso lo que así *juzga* y, por lo tanto, *conviene* al hombre bueno y sensato: esto es, en definitiva, el fundamento del aristocratismo aristotélico y el criterio también que establece cuándo la búsqueda del bien particular coincide con la virtud o es signo de un talante egoísta.

[191] Comp. con *Ét. Nic.* IV 9, 1128b20: «nadie alabaría a un viejo por ser vergonzoso, ya que, en efecto, no creemos que deba hacer nada por lo que haya de avergonzarse».

[192] Como se señala habitualmente, esta descripción de la vejez parece en parte inspirada en el retrato que el anciano Céfalo hace de sí mismo al comienzo de la *Rep.* de Platón. Cf. I 328b ss.: «cuando más me abandonan los placeres del cuerpo, tanto más me aumentan los deseos y los gozos propios de la charla, etc.» Las coincidencias son, de todos modos, meramente accidentales y parecen responder a tópicos populares comunes. Sobre la «charlatanería» *(adoleschía)*, comp. con *Ét. Nic.* III 10, 1117b35.

también compasivos, pero no por las mismas razones que los jóvenes: éstos lo son, en efecto, por filantropía; aquéllos, en cambio, por debilidad, porque en todo ven la proximidad de un daño propio, que era ⟨, como vimos,⟩ lo que inclinaba a la compasión [193]. Por lo cual son quejumbrosos y no tienen buen humor ni gozan con la risa, pues la inclinación a la queja es lo contrario del gusto por la risa.

Así son, pues, los caracteres de los jóvenes y de los ancianos; de modo que, como todos aceptamos complacidos los discursos que se dicen de conformidad con nuestro talante, y también a las personas que nos son ⟨en esto⟩ semejantes, no es cuestión obscura cómo se deben presentar —tanto ellos mismos como sus palabras— quienes pretendan servirse de los discursos de esta naturaleza.

14. III) LA EDAD MADURA

En cuanto a los que se hallan en la madurez, está claro que tendrán un talante intermedio [194] entre los dos ⟨anteriores⟩, prescindiendo del exceso propio de uno y otro: sin demasiada confianza (pues ello es temeridad) ni demasiado miedo, sino estando bellamente dispuestos para ambas situaciones; sin ser crédulos en todo ni totalmente incrédulos, sino más bien juzgando según la verdad; sin vivir sólo para lo bello ni sólo para lo conveniente, sino para ambas cosas, ni tampoco para la tacañería 1390b
o para el derroche, sino para lo que es ajustado [195], e igualmente

---

[193] *Supra,* II 8, 85b16-21.

[194] O sea, el talante más virtuoso, de conformidad con la doctrina que identifica la virtud con el *méson* o término medio: cf. *Ét. Eud.* II 5; *Ét. Nic.* II 6, y *Mag. Mor.* I 8-9.

[195] Esto es lo que define a la «liberalidad» *(eleutheriótēs),* que es el talante propio del hombre libre *(eleútheros),* según he señalado ya, *supra,* en la n. 187. Véase su caracterización en *Ét. Nic.* IV 1.

en lo que atañe al apetito irascible o al deseo pasional; y siendo moderados con valentía y valientes con moderación. En los jóvenes y en los ancianos estas características están, en efecto, repartidas, ya que los jóvenes son valientes y licenciosos y los viejos moderados y cobardes. En cambio, hablando en general, cuanto de provecho se distribuye entre la juventud y la vejez, ⟨la edad madura⟩ lo posee reunido; y cuanto aquéllas tienen de exceso o de carencia, lo tiene ésta en la justa medida. Por lo demás, el cuerpo está en la madurez de los treinta a los treinta y cinco años, y el alma llega a ella alrededor de los cuarenta y nueve [196].

Con lo cual, pues, queda ya tratado cuáles son cada uno de los caracteres que se refieren a la juventud, la vejez y la edad madura.

15. SOBRE LOS CARACTERES EN RELACIÓN CON LA FORTUNA: I) LA NOBLEZA

Hablemos a continuación sobre los bienes que proceden de la fortuna, por lo menos en relación con cuántos de ellos y con cuáles sobrevienen en los hombres determinados caracteres.

[196] Es frecuente en la literatura griega el intento de establecer la edad de la *akmḗ* o madurez del ser humano. Platón, por ej., fija en los 50 años la madurez intelectual *(Rep.* VII 540a); y en 30 y 20 —respectivamente para el hombre y la mujer— la de la madurez física *(Rep.* V 460e). La doctrina de Aristóteles comporta rasgos que parecen muy arcaicos. Según una indicación preciosa de *Pol.* IV 16, 1335b32, tal doctrina se funda en «lo que han dicho algunos poetas, que miden la edad por períodos de siete años»; y, en efecto, múltiplos de siete son las edades —35, 49— que menciona nuestro texto. Es verosímil que Aristóteles piense en Solón, en una de cuyas elegías se describe el desarrollo de la vida humana según ciclos septenarios *(frag.* 15 D). Pero el mismo Solón no hace sino recoger una tradición más antigua, *pitagórica,* a la que también se refiere el propio Aristóteles al final de *Met.* XIV 6, 1093a13 ss., en el marco de su crítica a la causalidad de los números. Las principales referencias y citas sobre esta temática se hallan recogidas en Cope, II, 160-61.

Consiste, pues, el talante de nobleza en que el que la posee es más ambicioso de honores. Porque todos los hombres, cuando poseen algo, tienen por costumbre acrecentarlo, y la nobleza comporta una honorabilidad ⟨que viene⟩ de los antepasados. Y también consiste en una propensión al desdén, incluso de aquéllos que son semejantes a sus antepasados [197], dado que las mismas cosas resultan, en la lejanía, más honorables y dignas y de jactancia que en la proximidad. Por otra parte, *noble* se es por las virtudes de la estirpe; *de noble ⟨talante⟩*, por no salirse de la naturaleza [198], lo cual no les sucede la mayoría de las veces a los

[197] La frase es algo oscura y, para aclararla, tal vez convendría introducir —como hace Dufour— alguna matización de tiempo. Lo que Aristóteles quiere decir es que los nobles de estirpe tienden a despreciar incluso a los que tienen *ahora* una nobleza semejante a la que, por haberla heredado de sus antepasados, poseen ya ellos *de antiguo* —puesto que esta lejanía los hace sentirse en cierto modo superiores. La conciencia de la superioridad como disposición que favorece el desdén ha sido ya establecida, en efecto, en 2, 78b35-79a4.

[198] Aristóteles juega aquí con la distinción *eugenés / gennaîos,* que, dentro de un contexto zoológico, encontramos también —literalmente repetida— en *Hist. anim.* I 1, 488b19. *Eugenés* es el animal de buena casta; *gennaîos* el que cumple bien las funciones que le corresponden por su naturaleza (lo que Aristóteles ejemplifica, respectivamente, con el león y el lobo). Este paralelismo aclara mucho el pensamiento de Aristóteles. En I 5, 60b20 y 32 ss., el filósofo ha designado a la «nobleza de estirpe» como una de las *partes de la felicidad* y la ha definido según criterios de virtud que en buena parte proceden del *Menéxeno* de Platón (237e; cf. n. 107 al L. I). Pero lo que ocupaba allí a Aristóteles era establecer «qué cosas procuran la felicidad... o también cuáles la acrecientan en vez de disminuirla», habida cuenta que es sobre esto «sobre lo que versan todos los consejos y disuasiones» (60b12-13 y 10). Las partes de la felicidad constituyen, así pues, fines de la deliberación en la medida en que comportan bienes particulares *en acto,* que a su vez son susceptibles *potencialmente* de acarrear felicidad. No se confunden, sin embargo, con la felicidad en sí, que (al menos en cuanto que es considerada como estado de bienestar o placer) se define como el «retorno sensible» o «la no separación» de «la naturaleza básica» *(supra,* 69b34-35 y n. 270 al L. I). La analogía entre el concepto de *gennaîos* y esta definición de la felicidad-bienestar no puede pasarse por alto. Aristóteles está aquí analizando, en efecto, los *êthē* como «disposiciones físicas naturales» (cf. n. 169), entre las cuales la nobleza constituye un producto de la fortuna. Ahora bien, mientras que la «nobleza de estirpe» significa un bien que nada dice acerca del talante (y que incluso tiende a la degeneración), la «nobleza natural» comporta un auténtico *êthos,* que además produce felicidad.

nobles, sino que muchos de ellos son ruines; porque en el nacimiento de hombres hay una suerte de cosecha, lo mismo que en lo que genera la tierra, y algunas veces, si el linaje es bueno, se producen durante algún tiempo hombres extraordinarios, pero luego decaen [199]. Las estirpes vigorosas degeneran, así, en caracteres extraviados, como los descendientes de Alcibíades y Dionisio el viejo; y los pacíficos, en trivialidad e indolencia, como los descendientes de Cimón, los de Pericles y los de Sócrates [200].

16. II) LA RIQUEZA

Los caracteres inherentes a la riqueza están bien a la vista de todos [201]. ⟨Quienes los tienen⟩ son, en efecto, soberbios y

[199] El mismo tema aparece también tratado en Platón, quien lo desarrolla en el largo razonamiento de *Menón* 93b ss. y en *Rep.* VIII 546a. Pero la imagen se halla ya en PÍND., *Ném.* XI 48, como habitualmente se anota.

[200] Alcibíades el joven, célebre por sus escándalos, es el objeto de dos discursos de Lisias: en *Contra Alcib.* I se le reprocha haber abandonado su puesto; en *Contra Alcib.* II se le acusa de desobediencia y traición. El carácter violento y disoluto de Dionisio II, el joven, es bien conocido: discípulo de Platón y de Timoleón (PLUT., *Timol.* I), fue responsable de una política agresiva que produjo por dos veces su destronamiento y que sólo concluyó en el 344 con su definitivo destierro en Corinto, donde pasó el resto de su vida ejerciendo como maestro de escuela *(dialektikēs:* PLUT., *Timol.* 13; DIOD., XVI 70). Poco sabemos de los hijos del afamado político y estratego Cimón, uno de los adalides, a principios del s. V, de la guerra contra los persas y del subsiguiente predominio ateniense. PLUT., *Cim.* 10, 2, cita a uno, de nombre Lacedemonio, de cuya incapacidad da prueba el que, a pesar del prestigio de su padre, sólo pudo confiársele el mando de una pequeña formación de diez trirremes. De los hijos de Pericles, Páralo y Jantipo, a quienes las fuentes presentan en general como insignificantes (y Plutarco en particular como hostiles a su padre), el retrato más irónico lo tenemos en PLAT., *Menón* 94b. En cuanto a los hijos de Sócrates, en fin, fuera de este juicio de Aristóteles, apenas si tenemos unos pocos datos: TOVAR los estudia en su *Vida de Sócrates* (ed. 1948), págs. 81s.

[201] El análisis que sigue presenta muchas coincidencias con la descripción platónica del *êthos* timocrático *(Rep.* VIII 548e ss.) —algunos de cuyos trazos hemos visto ya caracterizar al joven: *supra,* n. 174— y, sobre todo, del *êthos* oligárquico *(ibid.,* 553d ss.).

orgullosos por cuanto están hasta cierto punto afectados por la posesión de la riqueza (pues se hallan en la misma actitud de si poseyesen todos los bienes enteramente, ya que la riqueza 1391a es como la medida del valor de las demás cosas, por lo que les parece que todo sin excepción puede comprarse con dinero). Son también voluptuosos y petulantes [202]: voluptuosos, por causa del lujo y como muestra de su felicidad; y petulantes y hasta groseros, porque todo el mundo acostumbra a ocuparse de lo que ellos desean y admiran y [203] porque ellos mismos creen que los demás envidian lo que ⟨tienen⟩. Por otra parte, es a la vez muy natural que estén afectados de este modo, puesto que son muchos los que están necesitados de lo que ellos poseen; por lo que viene aquí bien el dicho de Simónides a propósito de los sabios y los ricos, cuando a la mujer de Hierón, que le preguntaba qué era mejor, si ser rico o sabio, le respondió: «ser rico» —pues, decía, siempre se ve a los sabios pasar su tiempo a la puerta de los ricos [204]. También se consideran dignos de gobernar, dado que creen estar en posesión de aquello por cuya causa se es merecedor del gobierno. En resumen: el talante del rico es el de un necio afortunado [205].

[202] La «voluptuosidad» *(tryphḗ)* denota, en opinión de Aristóteles, blandura y afeminamiento: cf. *Ét. Eud.* II 3, 1221a28-29, y *Ét. Nic.* VII 7, 1150b1-4. La «petulancia» *(salakōnía)* es presentada en la tabla de *Ét. Eud.* II 3 como el exceso de la «magnificiencia» *(megaloprépeia),* de modo que coincide con la «ostentanción vulgar» y el «mal gusto» *(banausía, apeirokalía)* que, para tal exceso, razona *Ét. Nic.* IV 2, 1122a31 y 1123a20-26.

[203] Ross sitúa aquí un punto bajo, que es sintácticamente absurdo, puesto que el infinitivo *oíesthai* está regido por el mismo *diá* que rige también a *diatríbein.* Ningún otro editor separa estas frases. Por lo demás, la riqueza como objeto de envidia y la inmediata razón que para ello se declara son temas que ha fijado ya Aristóteles en 10, 88a18 ss.

[204] Simónides pasó, en efecto, los últimos años de su vida (†468-7) en Siracusa y allí formó parte del cortejo de artistas y poetas con que adornó su magnífica corte el tirano Hierón I. La misma anécdota la narra también Platón, sin citar nombres, en *Rep.* VI 489b-c. E, igualmente, DIÓG. LAER., II 8 *(Aristip.* 69), quien atribuye la respuesta a Aristipo en relación con el tirano Dionisio.

[205] Suprimo el segundo ⟨*êthos*⟩, únicamente añadido por Ross y sintácticamente innecesario. Las dos versiones que nos ofrecen los códices *(êthos ploútou:* A' Γ

Los caracteres de los nuevos ricos se diferencian empero de los que lo son de antiguo en cuanto que los nuevos ricos tienen todos los vicios en mayor grado y con mayores defectos (pues el ser nuevo rico es como una ausencia de educación sobre la riqueza). Y en cuanto a las injusticias, cometen no las propias de la maldad, sino las que corresponden a la soberbia y a la falta de control sobre uno mismo: así, por ejemplo, ultrajes y adulterios.

17. III) EL PODER Y LA BUENA SUERTE

17.1. Sobre el poder

De manera semejante, los caracteres que se relacionan con el poder son también, poco más o menos, evidentes en su mayoría. El poder tiene, en efecto, en parte los mismos rasgos que la riqueza y en parte otros mejores. Porque los poderosos son por su talante más ambiciosos de honores y más varoniles que los ricos [206], ya que aspiran a realizar obras que tienen capacidad de hacer precisamente en virtud del poder. Son también más activos a causa de la diligencia con que se ven obligados a vigilar lo que concierne al poder. Y graves más bien

/ *êthous ho ploûtos:* Θ Π) ofrecen fácil sentido: «el talante del rico...» / «el rico es de un talante...». De ellos, el criterio de buen códice hace preferible la primera. Cic., *De Amic.* 54, parafrasea agudamente esta afirmación de Aristóteles: *nihil insipiente fortunato intolerabilius fieri potest.*

[206] La «ambición de honores» *(philotimía)* constituye el exceso sobre el mero «deseo»: cf. *Ét. Nic.* IV 4, 1125b31. Por su parte, la «virilidad» *(andródes)* es una de las manifestaciones del talante irascible *(orgilótēs)*, que comporta, como sabemos *(supra,* II 3, n. 38), el exceso sobre la «calma» *(praótēs)*. Aristóteles no juzga dignas de censuras esta dos desviaciones pasionales, que caracterizan, según él, a los que saben mandar. Así: «hay ocasiones en que alabamos al ambicioso de honores juzgándolo viril y amante de lo bello» *(Id.,* 1125b11-12). Y: «el que se desvía poco (respecto a la calma) no es censurado y algunas veces alabamos a los que se irritan y los llamamos viriles, considerándolos capaces de mandar» *(Id.,* 5, 1126b1-2).

que violentos, porque su rango los hace graves —lo que, por ende, les lleva a la mesura— y la gravedad es una violencia suavizada y distinguida [207]. Por su parte, si éstos cometen injusticias, no son propensos a las pequeñeces, sino a perpetrar grandes daños.

17.2. Sobre la buena suerte

La buena suerte proporciona también, por partes, los caracteres correspondientes a los ya mencionados [208] (puesto que a ellos tienden los que se consideran ser efectos principales de la buena suerte). Además la buena suerte predispone a tener abundancia de ventajas en relación con una buena descendencia y con los bienes del cuerpo. Por lo tanto, a causa de la buena suerte se es más orgulloso e irreflexivo. **1391b**
Pero también acompaña a la buena suerte el mejor de los caracteres: a saber, que hace ser religioso y estar en una disposición de confianza ante lo divino, en razón de los ⟨bienes⟩ sobrevenidos por la fortuna [209].

Con lo cual, pues, quedan tratados los caracteres en relación con la edad y la fortuna. Porque los opuestos de los dichos se hacen evidentes por sus contrarios, tales como, por ejemplo, los caracteres del pobre, del infortunado y del que carece de poder.

18. LUGARES COMUNES A LOS TRES GÉNEROS ORATORIOS. INTRODUCCIÓN [210]

Como quiera que el uso de los discursos convincentes tiene por objeto formar un juicio (puesto que sobre lo que sabemos

[207] La misma idea aparece en Isócr., *Nicocles* § 34; pero el análisis en general parece una vez más inspirado en Plat., *Rep.* VIII esp. 549a.

[208] O sea, a los propios de la riqueza y el poder, como aclara la afirmación de las líns. 91a34-91b1.

[209] La idea es contraria a la que sostiene una larga tradición de la literatura antigua, que más bien recrimina el olvido de la divinidad en los momentos de próspera fortuna y su recuerdo sólo en la adversidad. Gaisford cita en este sentido a Lactan., *Div. Inst.* II 1, 8; y Cope, a Lucrecio, *De rer. nat.* III 53.

[210] La estructura y significación de este capítulo es ciertamente peculiar en el conjunto de la *Retórica* y justifica los muchos comentarios que le ha dedicado la

y hemos juzgado ya no hace falta ningún discurso); como también se usa del discurso aun si se dirige a una sola persona, para

crítica. Por un lado, el contenido del párrafo inicial, 91b7-22, presupone y, en parte, reproduce la argumentación de II 1: cf., sobre todo, 77b20 ss. y n. 213. El paralelismo de estos dos pasajes sugiere que han sido escritos en la misma fecha, respectivamente como prólogo y como conclusión a los caps. II 2-17, y una vez, por lo tanto, que Aristóteles había decidido ya introducir los enunciados afectivos en el esquema de la prueba retórica. Pero, por otro lado, este mismo párrafo inicial contiene también algunas referencias que parecen pretender una conciliación con el segundo párrafo del capítulo (91b23 *usque ad finem),* cuyas afirmaciones remiten, de un modo ahora muy explícito, al programa de I 3, y, en general, a un estrato verosímilmente más antiguo de la *Retórica.* Dichas referencias y afirmaciones se producen, en efecto, de conformidad con un análisis que, 1.°) incluye sólo a los *ēthē,* pero no a las *páthē* (91b22 y 27); 2.°) describe a los caracteres según el modelo platónico —ya fijado en I 8 y 9— de las constituciones políticas (91b19); y 3.°) asigna a la deliberación la tarea de aconsejar sobre el futuro (92a7, en estricto paralelo con I 3, 58b15), en vez de sobre «el futuro y el presente», como se lee en I 6, 62a15 ss., y 8, 66a18. Estos datos no son, desde luego, irrelevantes. Cabría pensar con Barwick, «Die *Rhet. ad Alex.* und Anaximenes, Alkidamas, Isokrates, Aristoteles und die Thedekteia», *Philologus* 110 (1966), 219-20, que el filósofo menciona con el término *êthos* a los caracteres y pasiones en conjunto, si bien los ejemplos que cita son poco convincentes y ajenos a la *Retórica* (la cual, a la inversa, utiliza de ordinario el término *páthē* para referirse a los elementos afectivos en general de la conducta: cf., por ej., I 10, 68b27; II 1, 78a18-20; etc.). Por lo mismo cabría imaginar también que la alusión al futuro engloba al «futuro y presente», aunque esto es todavía más insólito. Pero habrá que admitir, en todo caso, que la acumulación en tan breves líneas de semejantes omisiones y generalizaciones resulta poco concebible y que los hechos se explican mejor si se acude a una hipótesis diacrónica. Según tal hipótesis debería concluirse, así pues: 1.°) que, en su forma originaria, este cap. II 18 constituía un nexo de enlace entre el estudio de los géneros oratorios (2, 4-15) y el de los procedimientos lógicos comunes a todos los discursos (II 19-26), en el marco todo ello —cualquiera que hayan sido sus modificaciones posteriores— de la retórica de los lugares; 2.°) que, con relación a este modelo, tal nexo de enlace representaba ya, de todas maneras, una etapa de desarrollo en la que Aristóteles había admitido los *ēthē,* pero no aún las *páthē,* de forma parecida a lo que también podemos columbrar en I 8; 3.°) que, al dar entrada la *Retórica* a los enunciados afectivos y al transformarse según el modelo analítico, el análisis de los caracteres y pasiones quedaría incluído en su lugar más lógico, o sea, detrás de las capítulos dedicados al *lógos* o *prâgma* de los discursos, de conformidad con la secuencia I 4-15 + II 2-17; y 4.°) que, a efectos del ajuste, Aristóteles redactaría entonces el cap. II 1 y reformaría el II 18 en un sentido que, por no alterar su primitiva función de enlace, nos permite ahora reconstruir, siquiera sea parcialmen-

aconsejarla o disuadirla [211], tal como, por ejemplo, hacen los que reprenden o los que tratan de persudir (porque no por ser uno solo se es menos juez, dado que aquél a quien se pretende persuadir, ése es, hablando absolutamente, juez); como además, si alguien habla contra un contrincante o contra una proposición, esto da lo mismo (pues también es forzoso usar del discurso para refutar los argumentos contrarios, contra los cuales, como si se tratase de un contrincante, se hace el discurso) e igualmente ⟨sucede⟩ en los discursos epidícticos (ya que, en ese caso, el discurso se dirige al espectador como si fuese un juez, si bien, por lo general sólo es absolutamente juez aquél que, en los debates ciudadanos, discierne sobre los hechos que se examinan); y como, en fin, sobre los caracteres que corresponden según las formas de gobierno hemos tratado ya antes en los discursos deliberativos [212], de este modo, pues, queda definido cómo y con qué medios ha de hacerse que los discursos expresen los caracteres.

Por otra parte, puesto que para cada género de discurso había un fin distinto [213] y para todos ellos han sido definidas las opiniones y enunciados de donde ⟨los oradores⟩ obtienen sus pruebas por persuasión, tanto en los discursos deliberativos y epidíc-

te, la arqueología de la *Retórica.* Véase sobre todo esto lo que he dicho en la *Introd.,* págs. 120 s.

[211] Compárese, respectivamente, con I 3, 58b9-10 y 1-6. La misma argumentación sirve de punto de partida a las consideraciones de II 1, 77b20 ss.

[212] Cf. *supra,* I 8, 60a18 ss. La hipótesis de Düring, *Aristoteles,* pág. 119, n. 5, según la cual esta importante frase remite a II 12-17, se inspira en una muy discutible traducción: «die im Gemeinschaftsleben vorkommenden Charaktere» *(perì dè tôn katà tàs politeías ēthôn).* La intención de Düring es preservar la unidad cronológica de la *Retórica* y, en este sentido, su hipótesis me parece falsa. Sin embargo, por las razones señaladas en la n. 10, no es objetable que Aristóteles, manteniendo aquí su referencia al género deliberativo y a las constituciones políticas, la haya considerado extensible al nuevo estudio de los «caracteres» introducido en los ya citados II 12-17. Por lo demás, como he señalado en la *Introd.,* pág. 99 (cf. también las nn. 129 y 157 al L. I), la expresión «en los ⟨discursos⟩ deliberativos *(en toîs symbouleutikoîs)*» podría remitir, en realidad, a una obra aparte: la que, con el título *Perì tês Symboulías,* hace el núm. 88 del catálogo de Diógenes.

[213] Compárese con I 3, 58b21 ss.

ticos, como en las controversias forenses, y puesto que además hemos establecido ya también [214] a partir de qué procedimientos es posible hacer que los discursos expresen el talante, nos queda por tratar de los lugares comunes [215] ⟨a todos los discursos⟩. Por-

[214] En los caps. II 12-17 y I 8-9. Esta doble referencia debe entenderse *inclusivamente*. Una vez más, lo más probable es que Aristóteles remitiese aquí, en principio, a la descripción de los *ēthē* según las constituciones políticas. El mantenimiento de la cita en la nueva reestructuración de la *Retórica*, englobando ahora la descripción psicológica de los caracteres, demuestra una vez más que el filósofo no sentía como contradictorias ambas descripciones, sino como un desarrollo teórico de su doctrina.

[215] *Perì tôn koinôn*. Aristóteles se refiere aquí a los lugares absolutamente comunes —el *factum*, el *possibile* y la *amplificatio*—, que forman la *Topica maior* de los que en seguida se ocupará el cap. 19, y cuyo significado y función ha dejado ya establecidos en I 3, 59a6-26: vid. *supra*, n. 80 al L. I. Este paralelismo, que culmina los que venimos advirtiendo hasta ahora, resulta extraordinariamente importante. De conformidad con el programa de I 3, al análisis del asunto o *prâgma* de los discursos debía seguir, en efecto, como se retoma aquí, la exposición de las pruebas lógico-dialécticas que son comunes a los tres géneros oratorios; lo cual justifica la verosimilitud, señalada en la n. 210, de que la redacción primitiva de la *Retórica*, —todavía sin el recurso a los enunciados afectivos de la persuasión— siguiese el orden I 3-14 + II 19-26, y que este cap. 18 constituyese el nexo correspondiente de enlace. Un punto de vista parecido fue ya expresado por la crítica tradicional, si bien su razón de fondo se cifraba en identificar los procedimientos comunes lógico-dialécticos con la *pístis dià toû lógou*. Así: Spengel, 489; Vahlen, 560 ss.; Cope, II, 177; Fr. Marx, *Aristoteles' Rhetorik*, ed. cit., págs. 298-300; y, con matizaciones, Roemer, págs. 97-102 del prólogo de su edición. Este análisis de los datos sabemos ya que es poco plausible: la *pístis dià toû lógou* se refiere al *prâgma* del discurso, mientras que los lugares y procedimientos lógicos comunes alcanzan por igual a los enunciados persuasivos que proceden de los «caracteres» y las «pasiones»: véase a este respecto las nn. 33 y 36 al L. I, y n. 4 al L. II. Pero ello no hace más probable el parecer de Grimaldi, sistemáticamente razonado en *Studies*, ed. cit., págs. 31 ss., según el cual de esta consideración común de las pruebas lógicas generales se desprende la unidad temática y cronológica de la *Retórica*. Contra esta tesis se levantan no sólo las evidencias diacrónicas establecidas hasta aquí, sino, sobre todo, el hecho fundamental de que, en ese caso, no habría esperado Aristóteles hasta el cap. II 18 (o el II 20, si nos atenemos a la precisión de 93a22-25, que Grimaldi cita: vid. *infra*, n. 240) para establecer fehacientemente su programa *unitario* de trabajo. Se puede, pues, concluir que la tesis de Grimaldi es exacta, pero sólo si se la considera como el resultado de la *sistematización final* dada por Aristóteles a su obra, cuyas huellas genéticas más notorias se perciben precisamente aquí. Tal sistematización final organiza las diversas fases

que, en efecto: a todos ⟨los oradores⟩ les es forzoso servirse en sus discursos de lo 'posible' y lo 'imposible', así como esforzarse en demostrar, unos, que será así y, otros, que así ha sido. Además, también es común, en todos los discursos, el lugar relativo a la magnitud, dado que todos hacen uso de la disminución y de la amplificación, sea en sus deliberaciones y elogios, sea cuando censuran y acusan, sea en sus discursos de defensa. Por lo demás, una vez que estén definidas estas cosas, intenta- 1392a
remos hablar en común —si ello es posible en alguna medida— de los entimemas y de los ejemplos, a fin de que, incorporando lo que falta [216], concluyamos la exposición propuesta desde el principio. Entre los lugares comunes, con todo, el de amplificar es el más apropiado a los discursos epidícticos, como ya se ha dicho; el de remitir a los hechos lo es a los discursos judiciales (pues el acto de juzgar ⟨versa⟩ sobre ellos); y el de lo posible y lo futuro, a los discursos deliberativos [217].

y escritos sobre la lógica retórica (o sea, los dos primeros libros, con exclusión del tercero que trata de las partes y estilo de los discursos) en dos grandes secciones, dedicadas a: 1.°) las pruebas persuasivas, *éntechnoi*, de enunciados propios *(dià toû lógou:* I 4-15; *pathētikḗ* y *ēthikḗ:* II 1-17); y 2.°) los lugares y procedimientos lógicos, *apodeiktikaí*, comunes (aunque de diferente modo: cf. *infra*, n. 219) a todos los enunciados (II 19-26).

[216] O sea, los caps. que siguen en este L. II donde se tratan los lugares absolutamente comunes y los lugares comunes de los entimemas (tópicas *maior* y *minor)*. Este parecer, sostenido de ordinario por la crítica, es mucho más probable que el razonado por Wartelle (edición de Dufour, prólogo al L. III, pág. 20-21), quien ve en estas palabras una posible alusión al L. III. La autenticidad de este libro no requiere más argumentos que los ya aducidos por Diels, *op. cit.*, espec. págs. esp. 1-37. Véase también *Introd.*, págs. 78-81 y n. 1 al L. III.

[217] Sobre esta distribución de los lugares absolutamente comunes según los tres géneros oratorios, cf. I 3, 58b14-21 y 59a12-26; I 9, 68a26-33, y III 17, 17b19-18a5, pasajes todos ellos antiguos.

19. EXPLICACIÓN DE LOS LUGARES COMUNES A LOS TRES GÉNEROS ORATORIOS [218]

19.1. *Lo posible y lo imposible*

Así, pues, vamos a hablar, en primer término, de lo posible y lo imposible [219]. Ciertamente, si ha sido posible que un contrario sea o haya llegado a ser, también el otro contrario [220] parece que ha de ser posible; por ejemplo: si es posible que un hombre goce de buena salud, también

---

[218] Los argumentos que presenta este capítulo (acerca de lo 'posible', los 'hechos' y la 'amplificación') configuran la *Topica maior* de la *Retórica,* cuya función —en palabras de GRIMALDI, 349 y *Studies...,* págs. 123 ss.— consiste en establecer «las precondiciones generales a todo discurso», supuesto que enuncian «las nociones que son comunes absolutamente a cualesquiera razonamiento retóricos». Cf., en el mismo sentido RUSSO, *op. cit.,* págs. 86 ss. y nuestra n. 80 al L. I. Estos *koiná* se diferencian tanto de las pruebas lógicas *(apodeiktikaí),* que Aristóteles analiza en los caps. 20-22, como de los lugares comunes de los entimemas, que forman la *Topica minor,* objeto de los caps. 23-25. Los *koiná* constituyen, en efecto, los lugares que son comunes a todos los *enunciados* —de los que expresan, como veremos enseguida, su fundamento de posibilidad—, por cuyo motivo Aristóteles coloca su estudio al término y como coronación de su análisis sobre las *písteis (=lógoi, páthē* y *éthē).* Por su parte, las pruebas *apodeiktikaí* y los lugares de los entimemas son también comunes, pero en tanto que instrumentos lógico-formales de las inferencias retóricas. Esta distinción hace muy difícil el parecer de GOHLKE, 125, sobre que este cap. 19 constituye un resto destinado a ser substituído por los tres, de redacción más reciente, que le siguen. Gohlke razona su parecer en que el cap. 20 (93a23) trata de «las pruebas que son comunes a todos los discursos», en estricto paralelismo —y, a su juicio, continuidad— con lo dicho en 18, 91b29. Pero de este paralelismo no se obtiene realmente nada. Los *tópoi maiores* son comunes igual que las pruebas *apodeiktikaí* (unos como condiciones absolutamente generales de todos los enunciados, otros como modelos retóricos de todos los razonamientos), de suerte que corresponde a ambos, sin contradicción, el apelativo de *koiná.* Véase además lo que señalo *infra,* en la n. 240.

[219] El primero de los tópicos absolutamente comunes de la *Topica maior* es el que se refiere a la 'posibilidad'. La función *en general* de los tópicos de lo 'posible' *(posse fieri, quaestio an faciendum)* se determina fácilmente: tales tópicos constituyen, en efecto, un *mecanismo de control* de los enunciados que se refieren a hechos aún no acontecidos, cuyas conclusiones sólo son *válidas* en el marco de este 'lugar' de la posibilidad (es decir, con exclusión de la 'necesidad' y la 'imposibi-

lo es que enferme, ya que la misma potencialidad es propia de los contrarios, en cuanto que son contrarios. Si es posible lo se-

---

lidad', sobre las que no hay persuasión, sino demostración o refutación) y cuya formulación lógica es, por tanto, la que razona *De Inter.* 13 (cf. espec. los pasos de 22b17-22, 23a1-12 y 23a16-20). En cambio, es más difícil el problema de la función *en particular* de estos tópicos de lo posible y de su específica correspondencia con los discursos deliberativos. La retórica latina sitúa esta función en el contexto del *status coniecturae,* de modo que la *posibilidad* coincide retóricamente con la *probabilidad cierta* de un hecho. En QUINT., *Inst. orat.* III 8, 16, de la disyuntiva «*rem de qua deliberatur, aut certum est posse fieri aut incertum*», el primer caso lo representa «*Tò* δύνατον, *quod nostri 'possibile' nominant*» *(id.,* 25). El mismo parecer sostiene CIC., *De Orat.* II 82, 336, para quien las pruebas que hacen patente este lugar de la posibilidad-probabilidad resultan ser, por ello mismo, las más persuasivas de todas: *inciditur enim jam deliberatio, si intelligitur non posse fieri aut si necessitas affertur; et qui id docuit non videntibus aliis, is plurimum vidit.* Es obvio que este análisis de la retórica latina surge de una analogía de temas con la oratoria judicial (la cuestión *an faciendum* está calcada, en rigor, de la cuestión *an fecerit,* que es lo que fundamentalmente deciden los tribunales) y que ello reproduce una larguísima tradición, asimismo recogida en Aristóteles, que conecta este punto con la retórica de Córax y con los modelos forenses de la persuasión: véase, sobre todo, LAUSBERG, § 231. Sin embargo, el análisis de Aristóteles es en parte distinto y, aun confirmando esta perspectiva, se relaciona, a su vez, con el más amplio problema de la *ousía* de la retórica. El modo como *Met.* V 12, 1019b28-34, define lo 'posible' se corresponde exactamente con el concepto de *dóxa,* puesto que significa lo que «no siendo en un sentido necesariamente falso..., expresa, en otro sentido, lo que es verdadero y, aun en otro, lo que puede ser verdadero». Los argumentos que se refieren al *posse fieri* son, pues, argumentos dóxicos y ambos se fundamentan en el *lugar ontológico* de lo posible. Ahora bien, en estas coordenadas, la 'persuasión' queda comprendida en la definición general de posibilidades como «principio general del cambio» *(id.* 1020a5-6) con sólo que «lo que puede ser verdadero» se sitúe en la *región real* de la praxis, es decir, de la contigencia en cuanto que puede ser determinada *verídicamente* por las acciones humanas. Los tópicos de lo posible se ordenan, así pues, no ya sólo en el sentido de una *Tópica de control,* sino también, y sobre todo, en el sentido de una *Tópica del fundamento* de las pruebas persuasivas. A partir de aquí se comprende bien por qué los tópicos de lo posible, aun operando como nociones comunes en absoluto a todos los enunciados retóricos, se especializan en particular como tópicos de la deliberación, ya que, en efecto, según las distribuciones de *Ét. Nic.* relativas a las virtudes dianoéticas, «deliberamos sobre las cosas que *dependen de nosotros y son agibles*» (III 3, 1113a30-31; y, asimismo, VI 9-10). Pero se comprende, sobre todo, cómo la significación de la retórica queda con esto transformada de Platón a Aristóteles: mientras que para el primero la retórica permanece siempre como un «arte

mejante [221], también lo semejante ‹a ello›. Si es posible lo difícil, también lo fácil. Si es posible que acontezca algo virtuoso y bello, también es posible que acontezca esto mismo en el orden general; porque, en efecto, es más difícil el que exista una cosa bella que el que exista una cosa. Si es propio de algo la posibilidad de tener principio, también lo es la de tener fin, puesto que nada sucede o empieza a suceder partiendo de lo imposible; por ejemplo: que lo simétrico sea asimétrico [222] ni podría empezar a producirse ni sucede. Si es posible que, por su sustancia o por

ilusorio» *(Fedr.* 266d), para el segundo se organiza, en cambio, paulatinamente como un órganos de los razonamientos que se fundamentan en la mera posibilidad, entendida en este sentido de lo «agible» u «objeto de la acción humana» *(tò praktón).* Sobre el concepto aristotélico de posibilidad en general puede consultarse el espléndido trabajo de V. Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute,* Munich, 1979, *passim.* En cuanto a su uso retórico, véanse los textos citados de Grimaldi y Russo, así como H. Schweizer, «Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichwerte der praktischen Philosophie des Aristoteles», *Symposion* 37 (1971), 71 ss.

[220] *Tò enantíon,* en ambos casos. Como señala Cope, II 179-80, este término menciona una de las cuatro clases de 'opuestos' *(antikeímena,* en general) que Aristóteles distingue. Estos 'contrarios' son los opuestos comprendidos bajo un mismo género, tales como «blanco/negro», «saludable/enfermo», «largo/corto», etc. Las otras tres clases son: 1) 'contradictorios' *(apo-, kata-, antíphasis),* como «afirmación/negación», «ser/no ser», etc.; 2) 'opuestos relativos' *(tà pròs ti),* como «doble/mitad», «tío/sobrino», etc.; y 3) 'opuestos por posesión-privación' *(héxis-stérēsis),* como «vista/ceguera», «orgánico/inogárnico», etc. La doctrina aristotélica sobre los 'opuestos' de halla fijada, en general, en *Cat.* 10-11; *Tóp.* II 2 *(ab* 109b17) y 8; y *Met.* V 10. De estas cuatro clases, no obstante, sólo los 'contrarios' y los 'opuestos relativos' afectan al uso retórico de la posibilidad (como se constata en el desarrollo del capítulo), puesto que sólo ellos son susceptibles de construir argumentos de probabilidad. Muy interesantes son, por último, con respecto a esta temática, los comentarios de Cic., *Tóp.* XI 47-49, especialmente porque han determinado la terminología latina. A saber: *contrarium,* en común para *antikeímenon* y *tà pròs ti;* y adver*sum,* para *enantíon.* Apenas es preciso señalar la importancia de estas traducciones —cuya codificación es ya patente en Quint., *Inst. Orat.* III 8, 22-26— para la recepción medieval de Aristóteles.

[221] Sobre la noción y clases de 'semejanza' *(hómoia),* cf. *Tóp.* I 17 y *Met.* V 9.

[222] Traduzco así *diámetron* por oposición al *sýmmetron* anterior. Pero el concepto griego es más complejo: refiere al teorema de la diagonal con su subsiguiente introducción del infinito matemático. De ahí la imposibilidad de que, siendo nociones inconmensurables, derive una de otra.

su génesis, acontezca lo posterior, entonces también lo anterior [223]: si es posible, por ejemplo, que exista un hombre, entonces también un niño (pues tiene lugar antes); y si un niño, también un hombre (pues es el principio). Asimismo ‹son posibles› aquellas cosas en las que, por naturaleza [224], hay atracción amorosa o deseo pasional, ya que, las más de las veces, nadie se enamora o se apasiona de lo imposible. Igualmente, aquellas cosas de las que hay ciencias y artes es posible que existan y lleguen a ser [225]. Como también aquéllas cuyo principio de generación radica en algo que nosotros podríamos forzar o persuadir; y esto ocurre ‹tratándose de personas› de las que somos o superiores o dueños o amigos. En lo que las partes son posibles, también lo es el todo, y en lo que el todo es posible, la mayoría de las veces también lo son las partes [226]; porque, en efecto: si es posible que se produzca un corte delantero, una puntera y un empeine, entonces es también posible que se produzcan unas sandalias [227]; y si unas sandalias, igualmente una puntera y un empeine. Si entre las cosas posibles está el género entero, también está la 1392b
especie, y si la especie, también el género entero; por ejemplo: si es posible que un barco exista, entonces también una trirreme, y si una trirreme, igualmente un barco.

En cuanto a las cosas que son por naturaleza recíprocas, si una de ellas ‹es posible›, también lo es la otra, como, por ejem-

[223] Cf. *Cat.* 12 y *Met.* V 11, donde Aristóteles distingue las cuatro clases fundamentales de la 'anterioridad-posterioridad', con sus variantes respectivas. De estas 'clases', el texto de *Ret.* menciona dos: según el orden o 'génesis' *(têi genései)* y según la 'sustancia' *(têi ousíāi).*

[224] El tópico remite al principio general de que «la naturaleza nada hace en vano»: *outhèn gàr... mátēn hè phýsis poieî (Pol.* I 2, 1253a9).

[225] Es la consecuencia de un caso de 'opuestos relativos', como aclara el pasaje paralelo de *Cat.* 10, 11b27: «el conocimiento se opone a lo cognoscible como lo relativo a» *(hē epistḗmē dè tôi epistētôi hòs* tà prós ti *antikeítai).*

[226] Cf. *Met.* V 26, 1023b26; y, en general, los caps. 25-26, que versan, respectivamente, sobre la parte y el todo.

[227] Como se anota habitualmente, las partes de las sandalias que aquí traducimos son hipotéticas, ya que, a falta en absoluto de testimonios, ignoramos el significado preciso de los términos griegos. El ejemplo, por lo demás, como anota Dufour, *ad. loc.,* «era tradicional en la escuela socrática» (cf. Plat., *Gorg.* 490d-91a).

plo, si el doble ⟨es posible⟩, también lo es la mitad, y si lo es la mitad, igualmente el doble [228]. Asimismo, si es posible que algo sea hecho sin arte ni preparación, más posible será con arte y preparación, por lo que cabe decir aquí, con Agatón:

En verdad que unas cosas se hacen con ayuda del arte, y otras nos suceden por necesidad y fortuna [229].

Y si algo es posible a los peores, a los menos capaces y a los más insensatos, más lo será a los contrarios de éstos, al modo como dijo Isócrates que, si Eutino lo supo, sería terrible que él no pudiera averiguarlo [230]. Y, por lo demás, respecto de lo imposible, es evidente que lo podemos inferir a partir de los contrarios de lo que hemos dicho.

19.2. *Los hechos*

Por otra parte, si algo ha sucedido [231], es cosa que debe examinarse por lo que sigue. En primer lugar, si ha sucedido lo que es menos por naturaleza, podría haber sucedido también lo más. Asimismo, si ha sucedido lo que acostumbra a suceder después, entonces también ha sucedido

[228] Cf. *Cat.* 10, 11b26, donde el tópico es citado como ejemplo de 'opuestos relativos' *(tà prós ti)*.

[229] Fr. 8 (SNELL). Resulta interesante anotar que otras fuentes citan estos dos versos con una trasposición de los términos 'arte' y 'fortuna' («... unas cosas se hacen por suerte... otras, por necesidad y arte»). No es improbable que Aristóteles haya modificado la cita a su conveniencia.

[230] La anécdota no figura en el texto que conservamos del *Contra Eutino*, aunque la parte final de este discurso (donde tal vez estuviera la frase) parece mutilada. Pero también puede ser cierta la localización de Usener y Cope en ISÓCR., *Contra Calim.* § 15, si se supone que el «Isócrates dijo» se refiere á él como *logógrafo*, no como quien pronunció personalmente la frase.

[231] El segundo de los tópicos absolutamente comunes de la *Topica maior* es el que se refiere a los 'hechos' («si algo ha sucedido», *ei gégonen, an fecerit)*, que la retórica postaristotélica encuadra en la *stásis stochastikḗ* o *status coniecturae:* cf., en particular, HERMÓG., *Perì stáseōn* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* II 131-74), y QUINT., *Inst. orat.* III 6. En su origen, la cuestión *an fecerit* aparece vinculada al esquema de la oratoria forense, en la que formula la pregunta fundamental sobre la relación entre un hecho establecido y el autor (u otro hecho) que se presume. Tal relación

lo anterior, al modo como, por ejemplo, si algo se ha olvidado, ello es que se aprendió alguna vez. Y si se podía y se quería, entonces se ha hecho; porque todo el mundo, cuando quiere algo que puede, lo pone en práctica [232], ya que nada hay que lo impida. Y, además de esto, si se quería y no lo estorbaba ningún agente exterior; si se podía y se sentía ira; y si se podía y se deseaba. Las más de las veces, en efecto, lo que apetece, si se puede, se hace [233]: los malos por su falta de control sobre

es propuesta por la 'conjetura' *(stochasmós)*, a la que QUINT., III 6, 30, define como una *directio quaedam rationis ad veritatem;* y así aparece también en Aristóteles, que con ello participa, como ya he señalado en la n. 220, de la larga tradición de la retórica de las probabilidades de Córax. Sin embargo, el análisis aristotélico introduce algunas variaciones que, en parte, hacen distinta la naturaleza del tópico y, en parte, le confieren un alcance más general. Ante todo, el tópico se presenta como un argumento sobre la *probabilidad de una relación*, cuya verosimilitud se basa precisamente en el hecho establecido. Lo que el tópico fija es la remisión a *hechos ciertos* como una de las formas generales de validez de la probabilidad, de modo que, desde este punto de vista, los hechos equivalen a *signos* (dentro del esquema de las pruebas lógico-persuasivas: vid. I 2, 57b1 ss. y n. 59) y pueden organizarse como un *mecanismo de control* de las argumentaciones retóricas. Pero Aristóteles no se detiene ahí. Como ha detallado RUSSO, 90-1, en virtud de este planteamiento, el tópico de hecho se deduce, en realidad, del tópico de lo posible, del que no resulta sino un corolario. A través del posible, el tiempo pasado (como, obviamente, el futuro) se transforma, en efecto, en tiempo hipotético. Es el pasado (o el futuro) *posible* el que interesa a la retórica y, en este sentido, corresponde a sus enunciados —ahora también— la reducción a uno de los cuatro juicios fundamentales de *De Inter.* 13. «De todos estos supuestos —se lee un poco más abajo, en las líns. 31-32— unos son así por necesidad *(ex anágkēs)* y otros sólo la mayoría de las veces *(hōs epì tò polý)*». De modo que, en definitiva, la cuestión de 'si se ha hecho' depende, lógica y ontológicamente, de la cuestión de 'si es posible', lo que permite ordenar todos estos modelos de argumentación en el marco de una *Tópica del fundamento* de las pruebas persuasivas.

[232] El argumento, que combina el poder *(edýnato)* con la voluntad racional *(eboúleto)*, ha aparecido ya como causa de acción en la descripción de las pasiones; así, por ejemplo, en 82a34. El mismo tópico se lee, con una formulación muy semejante, en *Pol.* VII 10, 1312b3: *hà dè boúlontai dynámenoi práttousi pántes.*

[233] Lo que se combina ahora es el poder *(edýnato)* con el deseo pasional *(epithýmei)*. Los deseos racional y pasional *(boúlesis, epithymía)*, considerados respectivamente como *logistikḗ* y *álogos*, figuran, en *De An.* I 5, 411a28 (cf. también II 3, 414b2, en donde se añade el *thymós* o irascibilidad), como el cuadro funda-

sí mismos y las gentes honradas porque sus deseos son de cosas honestas. Igualmente, si algo estaba a punto de suceder [234] y de que se hiciera, ya que es probable que el que estaba dispuesto ⟨a hacerlo⟩ lo haya asimismo hecho. También si ha sucedido lo que por naturaleza es anterior a algo o por causa de ello; por ejemplo: si hubo relámpagos, entonces también hubo truenos, y si tentó, entonces también sedujo. Como, igualmente, si ha sucedido lo que por naturaleza es posterior a algo o bien acontece por su causa, así como si ha sucedido lo que es anterior y causa suya [235]; por ejemplo, si hubo truenos, entonces relampagueó, y si sedujo, entonces tentó. De todos estos supuestos, empero, unos son así por necesidad y otros sólo la mayoría de las veces. Y, por lo demás, sobre lo que no ha sucedido es evidente que ⟨podremos inferirlo⟩ por los contrarios de lo que acabamos de decir.

1393a Lo que se refiere a ⟨los hechos del⟩ futuro [236], resulta claro por los mismos argumentos. Porque, en efecto: lo que está en potencia o en la voluntad, será, y lo que existe en el deseo, la ira y el cálculo racional, eso mismo sucederá también en cuanto medie el impulso o la disponibilidad para actuar; pues, ciertamente, la mayoría de las veces sucede más lo que está a punto de ocurrir que lo que no. Asimismo, si ha sucedido lo que por naturaleza es anterior, como, por ejemplo, si hay nubarrones, es probable que llueva. Y si ha sucedido lo que tiene por causa [237] otra cosa, también es probable que ésta llegue a ocurrir, como, por ejemplo, si hay cimientos, entonces habrá casa.

mental en que se dividen los impulsos *(oréxeis)*. Sin embargo, la probabilidad de la acción no se cifra en los impulsos, sino en el poder.

[234] Restituyo *gígnesthai*, que Ross secluye siguiendo a Spengel. La sintaxis es, de todos modos, difícil y requiere suponer las fuertes elipsis que conjetura Cope, II, 190. A saber: *kaì eí ⟨ti⟩ émelle gígnesthai, ⟨egéneto⟩· kaì ⟨ei tis émelle⟩ poieîn, ⟨epoiēsen⟩*. Es menos verosímil que nos hallemos ante un texto corrupto, hipótesis ésta a la que no da pie la lectura de los *deteriores*.

[235] Comp. con *An Pr.* II 27, 69b7-9, donde estos tópicos de la sucesión temporal son formulados como la definición del *'signo'*: «... lo que sucede antes o después de que algo distinto haya sucedido, es *signo* de que algo ha sucedido o existe».

[236] Vid., *supra*, n. 230.

[237] Aquí en el sentido de *causa final*.

19.3. *La amplificación y la disminución*

Por su parte, lo que se refiere a la magnitud y pequeñez de los hechos, lo mayor y lo menor y, en general, lo grande y lo pequeño está claro para nosotros, por lo que dijimos antes, dado que, en efecto, a propósito de los discursos deliberativos hemos hablado ya sobre la magnitud de los bienes y sobre lo que es absolutamente mayor y menor [238]. Por lo tanto, como en cada uno de los discursos subyace como finalidad un bien, tal como lo conveniente, lo bello y lo justo, es obvio que mediante éstos deberán conseguir todos ⟨los oradores⟩ sus amplificaciones. Además, el buscar, fuera de ellos, argumentos sobre la magnitud en absoluto y sobre la superioridad es hablar en balde, porque, en orden a lo útil, más importantes que los hechos universales son los particulares [239].

Así, pues, quede esto dicho sobre lo posible y lo imposible, sobre lo que ha sucedido antes o no ha sucedido y sobre lo que será o no será, así como también sobre la magnitud y pequeñez de los hechos.

[238] Aristóteles remite aquí, en concreto, a I 7, donde el tratamiento de la 'amplificación' *(aúxēsis)* presupone ya su integración es el esquema de los tópicos absolutamente comunes de la *Topica maior*. Pero la amplificación ha quedado también estudiada en I 9 *(ab* 68a10), en este caso desde un punto de vista *cualitativo* que presumiblemente representa un sustrato anterior de la elaboración de la *Retórica*. En la n. 244 al L. I me he referido a la evolución del pensamiento de Aristóteles en torno a esta temática. Y en la n. 158 al L. I he precisado el fundamento lógico del *tópico de la cantidad* que, una vez más, depende, como un corolario suyo, del *tópico de lo posible*.

[239] Aristóteles se ha referido ya a esta prioridad de lo particular sobre lo universal en I 7, 65a35 y 15, 75b19; y en sentido contrario —según la tesis general de *Top.* III 1, 116b8— en II 17, 90-1. Sobre el significado de estas afirmaciones y las dificultades que entrañan pueden consultarse la n. 200 al L. I y la n. 190 al L. II. Añádase a esto que la prioridad de lo particular en la esfera de la *praxis* está razonada también, desde una perspectiva epistemológica, en *Met.* I 1, 981a12 ss.: «Todas las acciones *(práxeis)* y todas las generaciones *(génesis)* se verifican en el orden de lo particular».

20. PRUEBAS POR PERSUASIÓN QUE SON COMUNES A LOS TRES GÉNEROS: I) EL EJEMPLO

20.1. Clases de pruebas y tipificación de los ejemplos

Nos falta ahora hablar de las pruebas por persuasión *comunes*[240] a todos ⟨los discursos⟩, toda vez que ya nos hemos referido a las *propias*. Existen, ciertamente, dos pruebas por persuasión que son comunes por su género: el ejemplo y el entimema —porque la máxima es una parte del entimema[241]. Así, pues, hablaremos en primer lugar

[240] Sobre el uso de esta terminología —«pruebas comunes»— y sobre su interpretación por Gohlke, véase *supra* n. 219. La inmediata referencia a las «pruebas propias» no supone ninguna dificultad para lo que he señalado en dicha nota. La *Topica maior,* siendo común a todas las *písteis,* corona, por ello mismo, la arquitectura de las *especies* retóricas. Al contrario de esto, Aristóteles inicia aquí el análisis de las pruebas demostrativas (los modelos de razonamiento lógico-formales), que son comunes, como a renglón seguido se declara, *por el género.* De ello resulta, en fin, una definitiva organización de la *Retórica,* según la cual, a las colecciones de enunciados, comunes o propios, que comprenden las pruebas por persuasión *(lógos, êthos, páthē),* corresponden los lugares absolutamente comunes de la *Topica maior (possibile, factum, quantitas);* y a las pruebas demostrativas *(entimema y ejemplo),* corresponden los lugares comunes en particular de la *Topica minor* (es decir, supuesto que Aristóteles no considera el ejemplo como una prueba formalizable, las clases de inferencia propias de los entimemas). Por lo demás, los capítulos que siguen presuponen la existencia de los *Analíticos* y pertenecen indiscutiblemente a la redacción más tardía de la *Retórica.*

[241] Esta reducción de todas las pruebas al silogismo y a la inducción —y a sus paralelos en la retórica— se verifica igualmente en *Anal. Pr.* II 23, 68b9 ss.: «Hemos de hacer notar que no sólo los silogismos dialécticos y demostrativos *(dialektikoì kaì apodektikoí)* se hacen por medio de las figuras *(schemátōn)* descritas hasta aquí, *sino también los silogismos retóricos* y, en general, cualquier clase de convicción o prueba, sea cual sea el método que se adopte. Pues todo lo que creemos *(pisteuómenon)* se forma o *por silogismo o a partir de una inducción (dià syllogismoû ḕ ex epagogês)*». El mismo punto de vista expresa *Anal. Post.* I 18, 81a40: «pues todo lo aprendemos o por inducción o por demostración *(ḕ epagogeî ḕ apodeíxei)*». Esta reducción es conforme, por otra parte, con el programa de *Ret.* I 2 (56a34-56b28), donde ni siquiera se cita la *máxima.* La consideración de ésta

del ejemplo, dado que es semejante a la inducción y la inducción es un principio[242].

Por su parte, hay dos especies de ejemplos: una especie consiste en referir un hecho que ha sucedido antes y, la otra, en inventarlo uno mismo. En este último caso hay, por un lado, la parábola y, por otro, las fábulas[243], tales como, por ejemplo, las de Esopo y las líbicas.

20.2. Ejemplos de hechos sucedidos

Exponer hechos consiste en algo así como decir que es necesario adoptar preparativos contra el Rey[244] y no permitirle dominar Egipto, porque ya antes Darío no atravesó 1393b
el mar sin haber tomado Egipto y, en cambio, una vez que lo hubo tomado, pasó ⟨a Grecia⟩, y de nuevo Jerjes

como una simple variedad del entimema —o como un entimema reducido— aparece ya en la *Ret. a Alej.,* 7 y 11.

[242] Sobre el 'ejemplo' *(parádeigma)* véase, *supra,* n. 63 al L. I. En *Anal. Post.* II 19, 100b3 razona Aristóteles el carácter de principio propio de la inducción, pues «es evidente que por necesidad conocemos los principios por inducción, ya que es así como la sensación *(aísthēsis)* produce lo universal *(to kathólou)*».

[243] *Parabolḗ* y *lógoi,* respectivamente. El uso de *lógos* para designar una 'fábula' procede de una abreviatura de *lógos mythikós.* Según el comentarista de Homero, Eustacio, *Ad Od.* V 508 y *Ad Il.* XII 855. Cuando ambos términos se distinguen, *lógos* designa una narración, real o ficticia, y *mýthos* propiamente una fábula. Diversas fuentes, como Hermóg., *Progym.* 1 (Spengel, II, 3) o una escueta referencia de Esquilo, *Mirmid.* fr. 123, parecen sugerir que, mientras que en las fábulas de Esopo intervenían seres racionales junto a irracionales, en las líbicas todos los personajes eran irracionales. El retórico Teón, *Progymn.* 3 (Spengel, II, 72) señala, no obstante, que sólo se distinguían en que las últimas eran siempre atribuidas a un libio anónimo. En realidad, nos han llegado noticias de diversas colecciones de fábulas (las tomadas de Egipto, las cilicias de Caunis, las sibaríticas de Turios, estas líbicas de Cibiso), probablemente sólo diferenciadas por sus temas y por algunas características formales. De todas las colecciones, la más famosa es, desde luego, la que nos ha llegado bajo el nombre de Esopo (hacia 520), quien no fue del todo su creador original. Quint., *Inst. Orat.* V 11, 19, escribe: *nam videatur earum primus auctor Hesiodus.* Los principales textos sobre toda esta cuestión de las fábulas pueden consultarse en Cope, *Introd.,* 255, n. 1.

[244] Esta mención del rey persa tiene importancia para la cronología externa de la *Retórica.* Por una parte, en efecto, la redacción sólo puede ser anterior a la conquista de Egipto por Alejandro. Pero, por otra parte, el ejemplo debe referirse

no realizó su ataque antes de tomarlo y, después que lo hubo sometido, pasó él también. Así que, si el ⟨Rey⟩ toma ⟨Egipto⟩, atravesará el mar, y por esa razón no hay que consentírselo.

20.3. Ejemplos inventados: parábolas y fábulas

Parábolas [245], por su parte, son las socráticas; y consisten, por ejemplo, en decir que las magistraturas no deben ser asignadas a suertes, porque eso es lo mismo que si alguien designase por sorteo a los atletas, no a los que son capaces de competir, sino a los que les tocase en suerte; o como si entre los marineros se echara a suertes quién tiene que pilotar la nave, ⟨considerando⟩ que ello debe hacerlo el agraciado por la suerte en vez del que sabe.

En cuanto a la fábula, tal es, por ejemplo, la de Estesícoro sobre Fálaris y la de Esopo sobre el demagogo. Estesícoro [246], en efecto, como quiera que los de Hímera habían elegido a Fálaris general con plenos poderes e iban a concederle una escolta personal, después de haberles hecho otras consideraciones, les contó esta fábula. Tenía un caballo un prado para sí solo, pero llegó un ciervo y le estropeó el pasto. Queriendo entonces vengarse del ciervo, le preguntó a un hombre si podía ayudarle a tomar venganza del ciervo. El hombre asintió a condición de ponerle un bocado y montarse sobre él llevando unas jabalinas. ⟨El caballo⟩ estuvo de acuerdo y, una vez que lo hubo montado el hombre, en lugar de vengarse, se convirtió en esclavo del hombre. «Mirad así también vosotros —dijo—, no sea que queriendo vengaros de vuestros enemigos, vayáis a padecer lo que el caballo; porque ya tenéis el bocado al haber elegido a un general con plenos poderes, pero si además le dais una guardia y dejáis que se os monte encima, seréis entonces esclavos de Fálaris».

(ya que se refiere a «hechos sucedidos») a algún incidente real, que muy bien podría ser la rebelión de Egipto del 350. El rey aludido sería, en ese caso, Artajerjes III Ocos y la fecha en cuestión *(post quem* para la *Retórica)* la del 351, en que aquella rebelión fue sofocada. Como he señalado en la Introducción (n. 327), esta hipótesis es ciertamente más verosímil, por más simple, que la que propone Zürcher, 279, quien relaciona el texto con el ataque de Antígono a Egipto, haciendo de este pasaje un añadido de Teofrasto. Por lo demás, el valor inductivo del ejemplo es estrictamente paralelo a los ya presentados por Aristóteles en I 2, 57b30 ss.

[245] 'Parábola' implica comparación con algo con lo que tiene semejanza y respecto de lo cual expresa una ilustración. Así se razona en Eustacio, *Ad Il.* I 176. La semejanza —según anota Lausberg, § 422— «es tomada del reino de la naturaleza y de la vida humana general, no fijada por la historia». Este uso especializado hace que, en la retórica postaristotélica, la 'parábola' termine por distinguirse del 'ejemplo', como una clase distinta de inducción retórica. Así, Rufino, *Techn.* 22: παράδειγμα *facit vera exempla,* παραβολή *ficta ostendit.* Por otra parte, la caracterización del método socrático como un método basado en parábolas es constante en las fuentes no platónicas: cf., por ejemplo, Jenof., *Memor.* I 2, 9, que nos trasmite el inmediato símil de los atletas.

[246] Se trata de Estesícoro de Hímera, uno de los primeros poetas líricos de Sicilia, que floreció seguramente a principios del siglo vi, aunque la cronología es incierta. Tovar, n. 83, siguiendo a Cope, II, 199, anota que tal vez no pueda relacionarse esta historia con la época de Fálaris —quien fue tirano en Agrigento y no en Hímera—, sino más bien con la de Gelón. La parábola aparece recogida en Esopo, 313, y también en Horacio, *Epíst.* I 10, 34.

También Esopo [247], en una ocasión en que habló públicamente en Samos, cuando se estaba juzgando de pena capital a un demagogo, dijo ⟨lo siguiente⟩. Una zorra que atravesaba un río, fue arrojada a un barranco y, como no podía salir, durante mucho tiempo lo pasó muy mal y además tenía sobre su cuerpo muchas garrapatas. Acercándose por allí un erizo, al verla, se compadeció de ella y le preguntó si quería que le quitase las garrapatas; mas ella no se lo permitió. Y como ⟨el erizo⟩ le preguntara por qué, dijo: «porque éstas están ya ahítas de mí y chupan poca sangre, mientras que, si me quitas éstas, otras vendrán hambrientas y me chuparán lo que me queda de sangre». «Por consiguiente, hombres de Samos, tampoco a vosotros os perjudicará más este hombre (puesto que ya es rico) y, en cambio, si lo matáis, otros vendrán pobres que, robándoos, os harán perder lo 1394a
que os queda».

[247] Esta parábola no se encuentra en las colecciones esópicas que conservamos. La narra, no obstante, Plut., *An seni ger. resp.* 790c, refiriéndola como de Esopo.

20.4. *Uso y utilidad de las diversas clases de ejemplos*

Las fábulas son apropiadas para los discursos políticos y tienen esto de bueno: que siendo difícil encontrar hechos sucedidos que sean semejantes, en cambio es fácil encontrar fábulas. Para componerlas, lo mismo que en el caso de las parábolas, ⟨sólo⟩ se necesita, en efecto, que uno sea capaz de ver la semejanza, lo cual resulta fácil partiendo de la filosofía [248]. Así, pues, es cosa sencilla proveerse de fábulas; no obstante, para la deliberación son más útiles los ⟨ejemplos⟩ a base de hechos, dado que la mayor parte de las veces lo que va a suceder es semejante a lo ya sucedido.

Por lo demás, cuando no se tienen entimemas, conviene usar los ejemplos como demostración (puesto que la persuasión ⟨ha de basarse⟩ en ellos); y cuando sí se tienen, como testimonio, utilizándolos en ese caso como epílogo de los entimemas. Porque, en efecto: si se ponen delante parecen una inducción y, salvo en unos pocos casos, la inducción no es apropiada a la retórica [249]. En cambio, dichos como epílogo actúan como testigo y el testigo es siempre convincente [250]. Por esta razón, al que los coloca delante le es luego preciso hablar mucho, mientras que al que los pone como epílogo le basta con un solo ejemplo, ya que un testigo honesto, incluso uno solo, es útil.

Con lo cual, pues, queda ya dicho cuántas especies hay de ejemplos, cómo son y cuándo hay que usarlos.

[248] Como se ha hecho notar con frecuencia, 'filosofía' es aquí tomada en un sentido genérico como ejercicio o disciplina mental sin especialización. Con este significado, el uso del término es muy próximo a lo que por 'filosofía' entendían Isócrates y su escuela. Véase, por ejemplo, H. Wersdörfer, *Die «philosophia» des Isokrates im Spiegel seiner Terminologie,* Leipzig, 1940. Pero el mismo uso aparece también en Aristóteles, designando uno de los instrumentos de la dialéctica. Cf. *Tóp.* I 13, 105a22 ss.: «los instrumentos a través de los cuales llevamos a buen término los argumentos son cuatro: ... el cuarto, la observación de lo semejante». compárese asimismo *An. Post.* II 13, 96b7. En este marco, la búsqueda de semejanzas (como también de analogías, según se lee en *Tóp.* I 17, 108a7 ss.) es el fundamento del método inductivo; y es sobre todo para tal fin para lo que Aristóteles pide el recurso de la filosofía.

[249] La afirmación sorprende por lo insólita; pero debe ponerse sencillamente en relación con la prioridad retórica de los entimemas, fijada en los caps. I 1 y 2, según la cual el entimema es *sôma tês písteōs,* el cuerpo o lo fundamental de la prueba.

[250] Según se ha puesto de manifiesto, *supra,* en I 15, 75b27 ss.

21. II) LAS MÁXIMAS

21.1. *Definiciones*

En lo que atañe al uso de las máximas, una vez que hayamos dicho qué es una máxima, resultará muy claro sobre qué ⟨materias⟩, cuándo y a quiénes es ajustado su uso en los discursos. Una máxima es una aseveración; pero no, ciertamente, de cosas particulares, como, por ejemplo, de qué naturaleza es Ifícrates, sino en sentido universal; y tampoco de todas las cosas, como, por ejemplo, que la recta es contraria a la curva, sino de aquellas precisamente que se refieren a acciones y son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción [251]. De este modo, pues, como el entimema es un silo-

[251] La doctrina aristotélica sobre la 'máxima' *(gnṓmē, sententia)* define a ésta como una aseveración o afirmación *general (apóphasis),* que verifica el parecer del orador respecto de un caso *particular,* por el hecho de que ella ejerce sobre el auditorio la autoridad de la sabiduría comúnmente aceptada. Esta *aceptación común,* que tiene la fuerza de un decreto sancionador, coloca a la máxima en el marco de las pruebas demostrativas generales; y con este carácter ha pasado sin grandes variaciones a la retórica postaristotélica, como se puede leer en Aft., *Progymn.* (Spengel, *Rhet. Graec.,* II, 25); Hermóg., *Progymn.* (Spengel, *id.,* II, 7); *Rhet. ad Heren.* 14, 17, 24; Quint., *Inst. Orat.* VIII 5, 2, etc. La reflexión de Aristóteles contiene, de todas formas, dos importantes precisiones, que no vuelven a darse —o no del mismo modo— en la retórica posterior. En primer lugar, mientras que esta última discrimina fuertemente entre las *gnṓmai* propias, *sine ratione* (a las que juzga sólo como sentencias generales de orden moral y popular) y las *gnṓmai cum ratione* (únicas que toma por auténticos entimemas), Aristóteles afirma, en cambio, que *todas* las máximas son entimemas, ya sean completos (si se les añade la causa), ya sean incompletos (como premisas o conclusiones suyas). El filósofo retrotrae el valor de las máximas al hecho, no de que sean socialmente aceptadas, sino de

gismo sobre las cosas de esta clase, resulta así que las conclusiones y principios de los entimemas, si se prescinde del propio silogismo, son, sobre poco más o menos, máximas. Por ejemplo:

Nunca debe, aquél que por naturaleza es hombre sensato,
instruir a sus hijos excesivamente en la sabiduría[252]

es propiamente una máxima. Pero si se le añade la causa y el porqué, el todo resulta un entimema. Como, por ejemplo:

Pues además de la indolencia que entonces les achacan,
cosechan envidia hostil de los ciudadanos[253].

1394b Asimismo:

No hay ningún hombre que sea completamente feliz[254],

que en rigor lo son, porque constituyen, explícita o implícitamente, una inferencia lógica general. Desde este punto de vista, pues, la doctrina aristotélica se presenta con el carácter de una sistematización lógica, que, si por una parte mantiene las máximas —como se leerá en III 17, 18a18 ss.— por razones de estilo y de eficacia, por otra parte las engloba, desde una óptica metodológica, íntegramente en los entimemas (cf. *supra,* 93a25: *hē gnómē méros enthymématos éstin).* A esto hay que añadir, en segundo lugar, que Aristóteles limita el campo de validez de las máximas a aquellas cuestiones «que son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción». La *Rhet. ad Heren., loc. cit.,* transcribe, sin duda, doctrina aristotélica cuando se refiere a una *oratio sumpta de vita, quae aut quid sit aut quid esse oporteat in vita, breviter ostendit.* El pasaje remite, como se ve, a la praxis —a la *vita*— en un sentido general. Sin embargo, lo que Aristóteles quiere decir es: 1.°) que las máximas sólo tienen un valor dialéctico (no susceptibles de valor científico, como en el enunciado «la recta es contraria a la curva»); y 2.°) que, con referencia a la praxis, la esfera más propia de aplicación de las máximas aparece limitada a la oratoria político-deliberativa, donde, en efecto, la elección o rechazo de una acción posible constituye la esencia del consejo *(protropḗ).*

[252] EURÍP., *Medea* 294 s. Éste y los siguientes pasajes —entre otras varias citas— muestran la estimación aristotélica por los recursos retóricos de la tragedia euripídica, como agudamente ha estudiado J. F. SULLIVAN, «Aristotle's estimate of Euripides in his Rhetoric», *Class. Boull.* 10 (1933-34), 70-71.

[253] *Ibid.,* 2961.

[254] EURÍP., *Estenobea fr.* 661 (NAUCK).

y:

Entre los hombres ninguno hay que sea libre[255]

son máximas. Pero se convierten en un entimema con sólo que se añada:

Porque o es esclavo de las riquezas o de la fortuna[256].

21.2. *Clases de máximas*

Si, pues, una máxima es lo que acaba de decirse, entonces forzosamente hay cuatro especies de máximas[257]. Éstas, en efecto, unas veces van con epílogo y otras sin él. Por su parte, necesitan demostración las que expresan algo paradójico o controvertido, mientras que las que no dicen nada paradójico ⟨son las que⟩ van sin epílogo. Ahora bien, estas últimas no precisan necesariamente epílogo, unas, porque se trata de algo conocido de antemano, como, por ejemplo:

Para el hombre lo mejor es la salud, a lo que nos parece[258]

(ya que así se lo parece a la mayoría); y, otras, porque nada más ser dichas resultan evidentes para el que pone atención, como, por ejemplo:

No es amante el que no ama siempre[259].

[255] EURÍP., *Hécuba* 863.

[256] *Ibid.,* 864.

[257] La distinción, así como el mismo uso de la terminología, se remontan a la *Ret. a Alej.* 12. Este dato sirve como elemento de prueba a GOHLKE, 126 ss., en su conocida tesis de la paternidad aristotélica de la *Ret. a Alej.* Más bien parece, sin embargo, que Aristóteles reelabora aquí una doctrina conocida, interpretando el 'epílogo' de la *Ret. a Alej.* como 'conclusión' (de un silogismo); lo cual permite subsumir las máximas en entimemas y sistematizar con ello, en el sentido de los *Analíticos,* toda la doctrina.

[258] ATHEN., XV 694e. Es un *skólion* o canción de banquete, atribuido a Simónides.

[259] EURÍP., *Troyanas* 1051. El mismo verso aparece también citado en *Ét. Eud.* VII 2, 1235b21.

En cuanto a las que van con epílogos unas son parte de un entimema, como es el caso de:

Nunca debe el que es sensato... [260];

y otras son verdaderos entimemas [261], y no parte de un entimema. Éstas están especialmente bien consideradas; y son tales las que por sí mismas aclaran la causa de lo dicho, como en:

Ira inmortal no alimentes, tú que eres mortal [262].

Porque, por un lado, el decir «no hay que alimentar» es una máxima; y, por otro lado, lo que se añade de «siendo mortal» es el porqué. Lo mismo ocurre en:

Como mortal ha de sentir el mortal, no como inmortal [263].

De lo dicho queda, pues, claro cuántas especies hay de máximas y a qué se ajusta cada una de ellas. Pues, en efecto: por una parte, en las que son controvertidas o fuera de la opinión común no ha de prescindirse del epílogo —pero, o bien, si precede el epílogo, debe emplearse la máxima como conclusión (algo así como si se dijera: «yo afirmo que, puesto que no conviene ni ser objeto de envidia ni ser ocioso, no es útil recibir

[260] Es de nuevo el verso 295 de *Medea* de Eurípides, citado al principio del capítulo *(supra*, n. 252).

[261] *Enthymematikaì;* o sea, literalmente, «⟨máximas⟩ capaces o susceptibles de entimema».

[262] Verso de un trágico anónimo. La sentencia aparece también citada, con una única variante, en la *Máximas monósticas* de Menandro. Y la idea se recoge igualmente en Euríp., *Filoctetes* fr. 12 (Nauck).

[263] Parece bastante segura la asignación que hizo Bentley de este verso a Epicarmo, que ahora aparece como su *fr.* 239 (Olivieri). Aristóteles propone la misma idea, para refutarla, en *Ét. Nic.* X 7, 1177b32: «No debemos seguir los consejos de quienes dicen que (...), siendo mortales, hemos de ocuparnos sólo de cosas mortales, sino que debemos inmortalizarnos en la medida de lo posible y hacer cuanto esté en nuestra mano para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros».

educación»), o bien, si se dice ⟨la máxima⟩ al principio, se debe añadir luego lo precedente—; y, por otra parte, en las que no son paradójicas, pero sí oscuras, ha de establecerse previamente el porqué, a fin de hacerlas más rotundas. En tales casos son adecuados los apotegmas lacónicos [264] y los enigmas, como el 1395a
decir, por ejemplo, lo que Estesícoro manifestó a los Locrios: que no conviene ser insolente, para que no canten las cigarras desde el suelo [265].

21.3. *Ocasiones en que se deben emplear máximas*

El uso de las máximas se ajusta a la edad de los ancianos y también, por otra parte, a aquellos temas de los que ⟨el que habla⟩ tiene experiencia. Por consiguiente, el emplear máximas sin tener esa edad es tan poco adecuado como el andar contando historietas; e igualmente, el hacerlo sobre temas de los que no se tiene experiencia es un desatino y denota falta de educación. Un signo suficiente de esto lo proporciona el que los campesinos son muy refraneros y dados a hacer aseveraciones.

Por otro lado, el hablar universalmente de lo que no es universal se ajusta sobre todo a las lamentaciones y a las exageraciones [266]; y en ellas, o bien al comenzar, o bien después de la demostración. Conviene asimismo usar las máximas más divulgadas y comunes —si vienen al caso—, porque, al ser comunes, como todos están de acuerdo con ellas, parecen rectamente traí-

[264] Dufour, *ad loc.*, señala que «tenemos aquí un indicio de que, desde el s. iv, existían colecciones de apotegmas lacónicos» *(i. e.*, atribuidos a los lacedemonios), que debían ser semejantes a los que nos han conservado las *Moralia* de Plutarco.

[265] En *Hist. An.* V 30, 556a21, se aclara el sentido de este enigma, allí donde el filósofo señala que «no nacen cigarras donde no hay árboles». Según esto, el enigma advierte contra la asolación que provoca la guerra, con su consiguiente tala y destrucción de bosques, que haría que las cigarras tuviesen que cantar desde el suelo. La atribución a Estesícoro es, en todo caso dudosa. Demetrio, *Perì hermeneías* 99 (Spengel, *Rhet. Graec.*, III, 284) atribuye la máxima a Dionisio.

[266] O sea, a la expresión *pathētiké*, como se aclara un poco más abajo y se estudia más en detalle en III 16, 17a33 ss. La 'exageración' *(deínōsis)* es una variante —propia del estilo *pathētiké*— de la *aúxēsis* o amplificación retórica.

das. Así, por ejemplo, cuando se invita a arrostrar un peligro sin haber hecho los sacrificios rituales:

El único mejor augurio es defender la patria[267].

Y cuando se está en inferioridad de condiciones:

Enialio es imparcial[268].

Y cuando ⟨se invita⟩ a matar a los hijos de los enemigos sin que nada malo hayan hecho:

Necio quien, habiendo matado al padre, dejó intactos a los [hijos[269].

Además, algunos refranes son también máximas, como aquél de «el vecino ático»[270]. Y, por otra parte, conviene usar máximas para oponerse a los dichos populares (llamo dicho populares a los que son como el «conócete a ti mismo» o el «nada en demasía»), cuando, con ello, o bien se piensa que el talante ⟨del orador⟩ va a aparecer de mejor calidad, o bien que ⟨el dicho⟩ ha sido pronunciado expresando las pasiones. Hay expresión de las pasiones si, por ejemplo, alguien lleno de ira dice que es falso eso de que hay que conocerse a sí mismo: «pues, de haberse conocido a sí mismo, éste al menos nunca se hubiera considerado digno de ser general»[271]. Y en cuanto al talante ⟨lo hará parecer⟩

[267] Hom., *Il.* XII 243.

[268] Hom., *Il.* XVIII 309. Enialio es un apelativo de Ares, como se conoce. La frase es pronunciada por Héctor, cuando sabiéndose en inferioridad de condiciones, afronta el combate con Aquiles.

[269] Verso atribuido a Estasino, *Ciprias fr.* 25 (Allen), ya citado en I 15, 1376a7.

[270] El refrán completo rezaba «vecino ático, vecino incansable»; Voilquin en su traducción, n. 174, ve en él «una probable alusión al espíritu imperialista de la democracia ateniense, siempre en conflicto con sus vecinos».

[271] Puntúo ésta y las siguientes frases con comillas, siguiendo a Dufour. No hay constancia de que el texto recoja ninguna cita concreta, aunque, para Cope, II, 217, «the case ist that of Cleon», Tucíd., IV 27 ss.

mejor decir que no conviene, como suele decirse, amar a la manera de los que odian, sino, más bien, odiar a la manera de los que aman[272]. En todo caso, es preciso por medio de la expresión dejar clara la intención y, si no, explicitar la causa; por ejemplo, diciendo esto: «conviene amar, no como dicen, sino como si se fuera a amar siempre, porque otra cosa es propia de un traidor»[273]. O esto otro: «no me parece bien el dicho, porque el verdadero amante ama como si fuera a amar siempre». Y: «tampoco ⟨me agrada⟩ eso de nada en demasía, pues por lo menos con los malos hay que excederse en el odio».

21.4. Utilidad de las máximas

⟨Las máximas⟩ son de una gran utilidad **1395b**
en los discursos, en primer término por la rudeza[274] de lo oyentes; porque éstos se sienten muy complacidos si alguien, que habla universalmente, da con opiniones que ellos tienen sobre casos particulares. Lo que digo quedará más claro con lo que sigue y, al mismo tiempo, también cómo hay que ir a la caza de las ⟨máximas⟩. Según se ha dicho, en efecto, la máxima es una aseveración universal; pero de lo que aquéllos se complacen es de que se diga universalmente lo que ya a ellos les había acontecido comprender antes en particular. Algo así, por ejemplo, como si a uno le hubiera tocado en suerte tratarse con vecinos o hijos ruines, y luego oyese a alguien decir: «nada hay más fastidioso que la vecindad»[275], o: «nada más estúpido

[272] Aristóteles repite aquí la máxima de Bías, ya citada en II 13, 1389b23. Véase, *supra,* n. 186.

[273] Esta y las dos siguientes ejemplificaciones parecen ser del propio Aristóteles y no referirse a ninguna anécdota particular.

[274] *Phortikós.* Como señalan Cope, II, 218, y Tovar, n. 93, el término es raro —en rigor se trata de un *hápax legómenon*—, acuñado para designar, en general, la tosquedad del público y, en particular, el que la mayoría de los jueces procedían del vulgo. Aristóteles se refiere otras varias veces a este hecho, concretamente en I 2, 57a3 y 12; III 1, 04a7; y III 14, 15b6.

[275] De nuevo puntúo esta y la siguiente frase con comillas, igual que Dufour. El carácter de máxima propio de este dicho está bien registrado a partir de Hes., *Trab.* 345: *pêma kakòs geítōn.* Con diversos usos aparece también en Plat., *Leyes* VIII 843c; Tucíd., III 113; Demóst., *Contra Calicles* § 1, etc.

que tener hijos»[276]. De modo que ⟨lo que⟩ conviene ⟨es⟩ conjeturar cuáles son las cosas que las gentes tienen de hecho comprendidas de antemano[277] y así hablar de esas cosas universalmente.

El uso de máximas tiene, pues, esta primera utilidad, y también otra aún mejor: hacen que los discursos expresen el talante[278]. Por su lado, tienen este carácter aquellos discursos en los que la intención está clara. Y todas las máximas consiguen este resultado por cuanto traslucen de forma universal las intenciones del que las dice, de suerte que, si las máximas son honestas, harán aparecer al que las dice asimismo como un hombre honesto.

Con lo cual, pues, queda ya tratado lo que se refiere a las máximas, así como cuál es su esencia, cuántas son sus especies, cómo se deben usar y qué provecho aportan.

22. III) LOS ENTIMEMAS

22.1. *Naturaleza y requisitos de los entimemas*

Hablemos ahora de los entimemas en sentido universal: ante todo, de cómo conviene buscarlos y, después, de sus lugares comunes, ya que cada uno de estos ⟨dos⟩ asuntos es de una especie distinta[279]. Que el entimema es un silogismo, es cosa ciertamente de la que ya antes hemos

[276] Ninguna otra fuente trasmite esta máxima, que parece tomada de algún trágico.

[277] *Proÿpolambánein,* o sea, captar o comprender previamente. El sentido del vocablo se aproxima a lo que Heidegger llama 'precomprensión'; y de ello es de lo que principalmente nace la eficacia convincente de las máximas.

[278] *Ethikoì lógoi.* El asunto se trata sistemáticamente, *infra,* en III 16, 17a16-37 y 17, 18b23-39.

[279] El primer asunto es, en efecto, el que trata este capítulo, mientras que del segundo se ocupará el capítulo siguiente (véase, *infra,* n. 302). Al modo como conviene buscar las «proposiciones dialécticas» en general —en un relativo paralelismo que no oculta los contrastes con este texto de *Ret.*— está también dedicado el cap.

hablado, así como también de qué son los silogismos y en qué se diferencian de los dialécticos[280]. Conviene, en consecuencia, no hacer las deducciones arrancando de muy lejos ni recorriendo

I 14 de *Tópicos.* Un análisis particular sobre la problemática de este capítulo se halla en el trabajo de H. Schöpsdau, «Topik und Rhetorik. Zu Aristoteles' *Rhet.* B 22», *Würzb. Jahrb. Alter. Wiss.* 7 (1980), 120-7.

[280] Aristóteles ha estudiado ambas cuestiones, respectivamente, en I 2, 56b3 ss. y 56b36-57a3. Sobre la naturaleza del 'entimema', vid. *supra,* n. 16 al L. 1. Y en cuanto a las relaciones entre dialéctica y retórica, cf. las referencias bibliográficas de la n. 39 al L. I, así como *Introd.,* epígrs. 3 y 9. En la n. 54 al L. I, he señalado ya cómo la interpretación del entimema como un «silogismo incompleto» es sustancialmente inadecuada. No hay duda, por una parte, de que el entimema no ofrece las más de las veces el aspecto de un silogismo *formal,* lo que, como se señala en III 18, 19a18-19, tendría una escasa eficacia retórica. Y también es cierto, por otra parte, que las tradiciones postaristotélicas han subsumido bajo el nombre de entimema especies de enunciados presuntamente al margen del silogismo. Así, Dionisio de Halicarnaso llama entimema a cualquier pensamiento (enunciado) retórico en general. Quint., *Inst. Orat.* V 10, 1 lo divide en 1.°) *omnia mente concepta* (como Dionisio); 2.°) *sententia cum ratione,* y, 3.°) *argumenti conclusio.* Y Cic., *Tóp.* XIII 55, añade aún la *vox eminens (quod eminere inter ceteras videtur, ut Homerus* POETA, URBS *Roma).* Ahora bien, el análisis detallado de los ejemplos, tanto de Aristóteles como de los correspondientes a estas *clases* de entimema, permite reconocer que todos ellos pueden ser desplegados en forma de un silogismo (es decir, que contienen *implícitamente* sus premisas o su conclusión). Desde este punto de vista, pues, habría que hablar de *silogismos encubiertos* o *disfrazados,* más bien que de silogismos incompletos. Pero entonces la diferencia entre silogismos dialécticos y retóricos no puede residir sino en la especialización que progresivamente adoptan las premisas de éstos últimos. Mientras que los silogismos dialécticos contienen *cualesquiera premisas probables* («tomadas de tantas cuantas maneras se toma la proposición», *Tóp.* I 14, 105a35), es caracteístico de los silogismos retóricos el que sus premisas hayan de ser escogidas de un *campo propio de enunciados,* que en rigor no son otros que las *písteis* o proposiciones convincentes. Y tal es, en efecto, la exigencia que propone este capítulo, cuando señala, en 96a6, que los entimemas han de contar *por fuerza* con elementos o enunciados 'pertinentes' *(hypárchonta),* los cuales, por su parte, según los ejemplos que se aducen, resultan ser ejemplos de *písteis* ya elaboradas en el cuerpo de las pruebas por persuasión. Sobre el entimema, a las referencias señaladas en la n. 16 al L. I, añádanse, con carácter general, los estudios de G. L. Madden, «The Enthymeme: Crossroads of Logic, Rhetoric and Metaphysics», *Phil. Rev.* 61 (1952), 368-76; Grimaldi, *Studies,* ed. cit., págs. 87-91; y G. L. Cronkhite, «The Enthymeme as deductive rhetorical argument», *West Speech* 30 (1966), 129-134.

todos los pasos [281], dado que lo uno es oscuro a causa de su extensión y lo otro es pura verborrea, puesto que consiste en afirmar cosas evidentes. Esta es, en efecto, la razón de que los ⟨oradores⟩ incultos sean más persuasivos ante la multitud que los cultos, según dicen los poetas que los incultos hablan con más arte al pueblo [282]; pues los primeros hablan de lo común y universal, mientras que los segundos se refieren a lo que ⟨los oyentes⟩ saben y tienen próximo. De este modo, pues, ha de hablarse, no tomando como punto de partida todas las opiniones, sino algunas determinadas —como, por ejemplo, las de los jue-
1396a ces o las de personas que gozan de reputación—, porque así la cosa aparece más clara para todos o, al menos, para la mayoría. Y tampoco se deben hacer las deducciones partiendo únicamente de premisas necesarias, sino también de las que son válidas para la mayoría [283].

22.2. Entimemas y lugares comunes: lo pertinente como base de la argumentación

Así, pues, según esto, lo primero que conviene comprender es que el asunto sobre el que va a hablarse o hacerse una deducción —ya se trate de un silogismo político o de cualquier otro— por fuerza ha de contar con elementos que le sean pertinentes, sea con todos ellos o con algunos [284]; porque, si no se tienen, de la nada

[281] Compárese con I 2, 57a16, que este párrafo recuerda. Lo mismo prescribe *Tóp.* I 11, 105a8, a propósito de toda argumentación dialéctica, lo que prueba *a fortiori* que no es por su presentación *formal* por lo que se distinguen los silogismos dialécticos de los retóricos.

[282] Cf. EURÍP., *Hip.* 988-89: *...Hoi gàr en sophoî/phaûloi, par' óchloi mousikṓteroi légein.* El término *mousikṓteros,* aquí traducido «con más arte», remite (tanto en la *Ret.* como en este verso de Eurípides) a la persuasión que engendra la musicalidad del discurso, en cuya fuerza se fundaba uno de los pilares de la retórica de Gorgias.

[283] O sea, de los *éndoxa,* en cuanto que fundamentan una lógica de lo *plausible.* Véase, *supra,* nn. 53 y 58 al L. I.

[284] Sobre los «elementos pertinentes» a la argumentación retórica, vid., *supra,* n. 280. El uso regular y el carácter positivamente significativo de esta terminología puede verificarse, en lo que se refiere a la *Retórica,* atendiendo a nuestro *Índice de términos;* y, en general, en cuanto que designa los enunciados peculiares que

no cabe hacer ninguna deducción. Me pregunto, por ejemplo, cómo podríamos aconsejar a los Atenienses sobre si deben o no entrar en guerra, si no conocemos cuál es su potencia, si disponen de marina o de infantería o de ambas cosas y en qué cantidad, si tienen medios económicos, o amigos y enemigos, y, además, contra quiénes han guerreado antes y con qué suerte y otras cosas parecidas a éstas [285]. O cómo podríamos hacer su elogio si no contásemos con el combate naval de Salamina, o la batalla de Maratón, o las hazañas de los Heraclidas y otras gestas semejantes. Porque de lo que es pertinente a la belleza, o así lo

corresponden a las diversas «especies de arte o de saber» *(téchnē kaì máthēma),* en *An. Pr.* I 30, 46a16ss: «la mayoría de los principios que están vinculados a una ciencia o a un arte particular son peculiares a él (...). Así, si aprehendemos lo que es pertinente *(tà hypárchonta)* a un objeto, podremos inmediatamente elaborar sus demostraciones». Por otra parte, Aristóteles emplea aquí de nuevo, igual que en I 2, 58a35, la expresión 'elementos' *(stoicheîa)* para referirse a los lugares comunes de los entimemas: vid. a este propósito la n. 70bis al L. I. Los tópicos que a renglón seguido sirven como ejemplos de 'elementos pertinentes' se refieren a los tres géneros oratorios; pero aparecen dominados por el punto de vista de la deliberación. El hecho no es casual y se corresponde en rigor —como he razonado ya varias veces— con la preponderancia que adquiere la oratoria político-deliberativa en la versión madura de la *Retórica.* En este sentido, pues, el pasaje que ahora nos ocupa comporta un estricto desarrollo de lo que prescribe el programa de I 2. En 56b35-57a3 se lee, en efecto, que «la dialéctica concluye a partir de lo que requiere razonamiento y la retórica *a partir de lo que se tiene costumbre de deliberar.* La tarea de esta última versa, por lo tanto, *sobre aquellas materias sobre las que deliberamos...,* etc.». Este progresivo predominio de la función deliberativa de la retórica es lo que explica la referencia en relieve que este párrafo hace de los «silogismos políticos». Por una parte, como señala TOVAR, n. 96, Aristóteles engloba frecuentemente la ética (y la retórica) en la política; así: en *Ét. Nic.* I 1, 1094b15; 2, 1095a15; 13, 1102a12; *Mag. Mor.* I 1, 1181b27, etc. Pero, por otra parte —y sobre todo—, con este uso el filósofo recupera, al mismo tiempo, una expresión del vocabulario sofista, en el que el razonamiento político y el razonamiento retórico se identifican sin más: cf. PLAT., *Fedr.* 258d, e ISÓCR., *Helen.* § 8, así como, especialmente, el uso que ARISTÓTELES hace de la expresión *syllogismòs politikós* en *Ref. sof.* 9, 170a32.

[285] Son los mismos tópicos ya presentados en I 4 (es decir, de los capítulos que se refieren a las materias de la deliberación, el que es verosímilmente más reciente: vid. n. 97 al L. I).

parece, es de donde se sacan los elogios [286]. Como asimismo las censuras de los elementos contrarios, tomando en consideración qué es pertinente en ese sentido o parece serlo; por ejemplo: que los atenienses hicieron esclavos a los griegos y que, una vez vencidos los bárbaros, sometieron a los que habían sido aliados suyos, los de Egina y Potidea, y otras cosas de esta índole, si [287] es que se les puede achacar algún otro error como éstos. Del mismo modo, por lo demás, también los que formulan acusaciones o actúan como defensores hacen sus acusaciones o defensas con la mira puesta en lo que es pertinente ⟨a su argumentación⟩.

Por otra parte, en nada se diferencia el que se trate de los atenienses o los lacedemonios o el que sea un hombre o un dios: ⟨en todos los casos⟩ hay que hacer lo mismo. Porque el que aconseja a Aquiles, el que lo elogia o censura y el que lo acusa o defiende ha de argumentar también con lo que es pertinente, a fin de basar en ello su elogio o censura, si se trata de algo bello o vergonzoso; o su acusación o defensa, si es algo justo o injusto; o, en fin, su deliberación, si es algo conveniente o perjudicial. E igual que en estas materias, también en cualesquiera otras. Así, por ejemplo, tratándose de la justicia, si algo es bueno o no, ⟨ha de argumentarse⟩ basándose en lo que es pertinente a la justicia y al bien.

Por lo tanto, como es manifiesto que todos ⟨los oradores⟩ hacen así sus demostraciones —ya sea que sus silogismos sean
1396b más exactos o más relajados [288], puesto que no argumentan

[286] Todos estos son tópicos comunes a la generalidad de los panegiristas. Compárese con Isócr., *Paneg.* §§ 54-60 y *Panat.* § 194; Pseudo-Lisias, *Orat. fún.* §§ 11-26, 20-43; Plat., *Menex.* 239b; etc.

[287] Respeto la lectura de Ross, que borra *kaí* antes de la condicional (como Γ). Es obvio, sin embargo, que podría mantenerse (con la generalidad de los códices), sin quebranto de la traducción: «... y otras cosas de esta índole *y* si es que se les puede achacar otro error...».

[288] *Akribésteron-malakóteron.* Son muchas las ocasiones en que Aristóteles hace uso de esta distribución para referirse a la mayor o menor cientificidad y rigor formal de los razonamientos. Así: *Met.* V 1, 1025b13, y X 7, 1064a6; *De Gen. et Corr.* II 6, 333b25, etc. Cope, II, 229, afirma que los silogismos *akribésteroi* son

partiendo de la totalidad de los supuestos, sino de los que son pertinentes a cada caso particular— y como también está claro que, sobre la base del discurso [289], es imposible hacer de otra manera la demostración, resulta entonces evidente que, lo mismo que en los *Tópicos* [290], es necesario, ante todo, disponer sobre cada materia particular de lugares escogidos acerca de las cosas que son posibles y más oportunas [291]. Y en cuanto a los hechos que suceden de improviso, la investigación hay que desarrollarla

los de la ciencia y, *por tanto,* que los *malakóteroi* han de ser los de la retórica *(i. e.* los entimemas). Tal cosa es posible, pero no necesaria y ni siquiera probable. En primer lugar, desde I 2, 57b4 ss. han quedado admitidos los 'argumentos concluyentes' *(tekmḗrion:* vid n. 51 al L. I) en el ámbito de la retórica. Y, en segundo lugar, la distinción entre dialéctica y ciencia es gradual en Aristóteles, de modo que la *akríbeia* no está excluida de la *téchnē* (cf. las nn. 30 y 32 al L. I, así como el terminante texto de *Tóp.* I 3, 101b5-10, en ellas citados). El sentido del texto es, pues, que *los oradores* podrán hacer demostraciones más o menos rigurosas, pero que en todo caso habrán de utilizar *elementos pertinentes* al caso en cuestión, si quieren presentarlo *demostrativamente* (o sea, por medio de silogismos).

[289] *Dià toû lógou.* El juego —difícil de verter— contiene una referencia a la dialéctica. Lo que Aristóteles quiere señalar (y ello describe muy bien la fase de su pensamiento a que corresponde esta versión final de la *Retórica)* es que no hay otra clase de demostración , *tanto en la ciencia como en la dialéctica,* que la que se hace por medio de silogismos.

[290] Probable alusión al texto ya citado de *Tóp.* I 14, 105a20 ss.; o bien *Tóp.* II 7, 112b25 ss., en este caso con referencia a los cuatro predicables: definición, propio, género y accidente. Esta última atribución es más verosímil por cuanto, 1.°) de lo que se trata en ella (como reitera II 8, 103b2) es de la 'construcción de los argumentos'; y 2.°) porque tal asunto es paralelo, de conformidad con el temor analítico de todo el capítulo, al párrafo de *An. Pr.* I 27, 43 ss., donde se fijan «los enunciados pertinentes a cada problema particular». El paralelismo de esta referencia hace especialmente probable el parecer de muchos comentaristas, según el cual Aristóteles alude aquí, no tanto a un texto concreto, cuanto a la doctrina dialéctica en conjunto.

[291] Cf. el párrafo de *An. Pr.* I 27 citado en la nota anterior: «hemos de determinar, primero, el sujeto, sus definiciones y todas sus propiedades; luego todos los conceptos que son consecuencia; por último, los casos pertinentes que no pueden predicarse del sujeto (...). De entre los consiguientes hay que distinguir también los que quedan incluidos en la esencia, los que se predican como propiedades y los que se predican como accidentes... etc.». Cf., asimismo, el texto complementario de *An. Pr.* I 30, 46a10 ss.

de la misma manera, atendiendo no a ⟨argumentos⟩ indefinidos, sino a los que son pertinentes a aquello de que trata el discurso y ciñéndose a los más que se pueda y más próximos estén a la materia en cuestión [292]; porque por un lado, cuantos más elementos pertinentes contenga, más fácil será hacer la demostración y, por otro lado, cuanto más próximos estén al caso, tanto más propios y menos comunes serán. Llamo aquí *comunes* a elogiar, por ejemplo, a Aquiles porque es hombre y porque se cuenta entre los semidioses y porque luchó contra Ilión, pues todo esto es pertinente para otros muchos hombres, de manera que, con ello, no se elogia más a Aquiles que a Diomedes. En cambio, son elementos *propios* [293] los que a ningún otro hombre corresponden más que a Aquiles, como que mató a Héctor, el mejor de los troyanos, y a Cicno [294], quien, siendo invencible, a todos impedía desembarcar, o que, a pesar de ser muy joven y no estando por ello comprometido por el juramento [295], tomó parte en la campaña y otras cosas como éstas.

---

[292] Recomendaciones análogas se hallan en ISÓCR., *Contra sofist.* § 16; y *Epid.* § 11.

[293] Aristóteles reproduce la misma terminología que en I 2, 58a11 ss., lo que ha dado lugar a no pocos malentendidos. Los usos refieren, sin embargo, a problemas muy diversos. En el pasaje de I 2 se trata de la oposición entre *lugares comunes* y *conclusiones propias,* así como de la posibilidad (constitutiva de la retórica *de enunciados)* de usar las conclusiones propias *en común:* vid. sobre esto, *supra,* n. 70 al L. I. Aquí, en cambio, se trata de definir los elementos que son pertinentes a la argumentación retórica. Ahora bien, en este contexto, *An. Pr.* I 27, 43b1 ss. y 32 ss. fija que, en los silogismos científicos, la premisa mayor y la conclusión han de ser universales (y, en este sentido, *comunes),* mientras que, en los silogismos dialécticos y retóricos, las premisas son particulares (y, en este sentido, *propias).*

[294] El relato de la muerte de Cicno no aparece en la *Ilíada,* pero sí en PÍND., *Ol.* II 82, de donde parece que lo toma Aristóteles.

[295] Se refiere al juramento por el que todos los pretendientes de Helena estaban obligados a defender al que resultase elegido, que resultó ser Menelao. La historia aparece narrada en EURÍP., *Ifig. en Ául.* 49-65. El carácter voluntario, no forzado, del concurso de Aquiles a la expedición griega se apunta en *Il.* I 158.

22.3. *División de los entimemas y plan de trabajo*

Así, pues, un medio, y el primero, para la selección ⟨de enunciados⟩ es éste: la tópica [296]. Pero ahora vamos a hablar de los elementos de los entimemas. Llamo elemento y lugar común a lo mismo [297]. Y, por lo demás, expondremos primero lo que necesariamente debe decirse en primer

---

[296] *Ho topikós.* Traduzco en femenino —la *tópica*— como medio de designar el método, ya que, en su versión particular, he traducido siempre *ho tópos* por 'lugar común'. GOHLKE, 125, ve en este párrafo (96b19-28) y en el final del capítulo (97a1-16, desde: «pero ahora seguiremos...») un añadido destinado a sustituir las líneas 96b28-35 que quedan en medio. La hipótesis es muy poco probable y se relaciona con las dificultades que genera el inmediato cap. 23. Me ocuparé de este último, *infra,* en la n. 302. Pero en cuanto a la hipótesis de Gohlke hay que decir, 1.º) que la perspectiva *analítica* —base de la distinción de Gohlke— es común a la totalidad del capítulo, como muestran las referencias que he citado en las notas anteriores; y, 2.º) que este pasaje final no hace sino repetir la división del trabajo, que Aristóteles ha establecido al comienzo del capítulo, entre los medios de «buscar los entimemas» y la determinación de «los lugares comunes de que ellos se componen». Con referencia a este *orden,* el pensamiento del filósofo se desenvuelve con fluidez. Ante todo, lo que él ha dejado establecido es que la tarea de «buscar los entimemas» consiste en *seleccionar* los enunciados o premisas *pertinentes;* y, de hecho, a la fijación de los criterios selectivos ha dedicado el desarrollo del capítulo. Esta 'selección' *(eklogḗ)* expresa la función principal del método *tópico,* según se testimonia aquí, como *locus classicus,* y he razonado ya en la n. 67 al L. I (vid. también PELLETIER, art. cit., III 51-55). Por lo tanto, lo que queda ahora por establecer es el segundo de los objetivos propuestos, es decir, la determinación de los lugares comunes de que se componen los entimemas. Ahora bien, en este punto Aristóteles señala —en completa coordinación con lo precedente y sin necesidad de suponer aquí ninguna evolución de su punto de vista— que tal tarea está ya hecha en parte, *puesto que los enunciados persuasivos que se refieren al 'prâgma', al 'páthos' y al 'êthos' son pertinentes a la demostración retórica (i. e., al entimema).* El significado esencial de la retórica de enunciados —en paralelismo con lo que advierte I 2, 58a27 ss.— queda aquí rigurosamente establecido: en tal modelo de retórica, como señalé en la n. 70 al L. I, las especies *propias* aparecen usadas *en común,* esto es, como tópicos o lugares comunes del entimema, de modo que las *ídiai protáseis* funcionan en realidad como *koinaí.* Después de esto, lo único que queda por buscar, ya como última tarea, son los lugares comunes que no proceden de 'especies propias', sino que son comunes en sí y cuyo método de selección ha de ser, por consiguiente, universal. Y tal es lo que enuncia el final de este capítulo y de lo que, en efecto, se ocupa el cap. 23.

[297] Véase, sobre esta identificación, *supra,* n. 70bis al L. I. La terminología

lugar. Existen, en efecto, dos especies de entimemas: los *demostrativos* de que algo es o no es, y los *refutativos;* y se diferencian como la refutación y el silogismo en la dialéctica. Entimema *demostrativo* es aquél en el que se efectúa la deducción partiendo de premisas en las que se está de acuerdo, mientras que *refutativo* es el que deduce a propósito de lo que no hay acuerdo [298].

Con lo cual, pues, podemos ya obtener, sobre poco más o menos, los lugares comunes correspondientes a cada una de las especies que son útiles y necesarias, puesto que antes hemos recopilado los enunciados que se refieren a cada una de ellas, de suerte que, sobre esta base, nos cabe inferir los entimemas propios de los lugares comunes sobre el bien o el mal, lo bello o lo vergonzoso y lo justo o lo injusto [299]. Y, de igual modo, son también pertinentes los lugares comunes que asimismo hemos recopilado antes sobre los caracteres, las pasiones y las
1397a maneras de ser [300]. Pero ahora seguiremos otro método, éste

stoicheîa koinà aparece también en la *Ret. a Alej.* 36; pero yo no alcanzo a ver, como propone GOHLKE, 134, que esto pruebe «daß *stoîcheion* der ältere Ausdruck für *tópos* ist».

[298] En los silogismos dialécticos y retóricos, la validez de las premisas se obtiene *ex homologouménōn* ('de aquello en lo que se está de acuerdo'), de modo que esto es lo que hace demostrativo *(deiktiká)* a los razonamientos. En *Tóp.* VIII 6, 160a12-17, se lee: «El que pregunta estará en condiciones de hacer un silogismo si se le conceden todas las premisas que son más plausibles que la conclusión. Pero todos cuantos se dedican a hacer silogismos a partir de cosas menos plausibles que la conclusión, es evidente que no razonan correctamente». Este valor del *homologoúmenon* explica el significado de los silogismos dialécticos refutativos, a los que Aristóteles califica con el término raro de *anomologoúmenos* (tal vez un *hápax* platónico, *Gorg.* 459a, de uso irónico, y que Aristóteles cita dos únicas veces más: en *An. Pr.* I 34, 48a21 y en *Ret.* II 23, 400a15). El filósofo entiende, en efecto, por silogismos refutativos *(elenktikoì syll.)* aquéllos que hacen notar que sobre las opiniones del contrario no hay acuerdo, es decir, que no son plausibles. Definiciones de la 'refutación' se hallan en *Ref. sof.* 1, 165a2; *Anal. Pr.* II 20, 66b10; y *Ret.* III 2, 10a23 *(élenchos synagōgḗ tôn antikeiménōn).*

[299] Es decir, respectivamente, los entimemas relativos a los tres *géneros oratorios:* la deliberación (sobre el bien y el mal), el elogio (sobre lo bello y lo vergonzoso) y el juicio de los tribunales (sobre lo justo y lo injusto).

[300] Esta referencia a las 'maneras de ser' plantea graves dificultades, puesto que Aristóteles no ha tratado en ningún momento de los lugares comunes de las *héxeis.*

universal, sobre todos ⟨los entimemas⟩ sin excepción. En capítulo aparte [301] hablaremos luego de los refutativos y los demostrativos y, también, de los que pareciendo entimemas no lo son, porque tampoco son silogismos. Una vez que hayamos aclarado todo esto, definiremos finalmente, a propósito de las refutaciones y las objeciones, de dónde hay que sacarlas para que se vuelvan contra los entimemas.

23. LOS LUGARES COMUNES EN GENERAL DE LOS ENTIMEMAS [302]

23.1. *Enumeración de los lugares*

I. Un lugar común, propio de los entimemas demostrativos, es el que parte de los *contrarios* [303]. Conviene considerar, en efecto, si a un contrario le es pertinente otro, eliminándolo, si no lo es, y aplicándolo, si lo es; por ejemplo, el ser sensato es bueno porque la falta de control

Sin embargo, ello no hace obligatorio suponer —con GOHLKE, 134 s., y TOVAR, n. 100a— que se trata de una parte perdida de la *Retórica.* Es más verosímil pensar que la crítica tradicional tenga razón, cuando supone que *héxeis* nombra aquí las *aretaì kaì kakíai* propias de los caracteres y las pasiones. El análisis aristotélico ha tenido lugar, en efecto, sobre el fondo de los modos de ser de unos y otras y sobre sus comportamientos virtuosos o viciosos. En este sentido, pues, tal vez la traducción más exacta fuera: «... los caracteres, las pasiones y los modos de ser ⟨correspondientes⟩».

[301] El texto dice *parasēmainómenoi,* lo que implica el carácter de «complemento» de los capítulos que restan (II 23-25). Esto verifica lo que he señalado en la n. 296 con referencia al *orden* de esta sección de la *Retórica.*

[302] Los caps. 23-24 forman un todo bien definido y unitario, cuya cronología particular y su relación con el resto de la obra resultan problemáticas. En sí, tales capítulos forman —como con tanta exactitud lo ha llamado RUSSO, 111 ss.— una *Topica minor,* esto es, una colección de los lugares comunes, válidos o sólo aparentes, de los entimemas retóricos. Ahora bien, sobre esta base, SOLMSEN, 210-11, supone que tales lugares remiten a los *syllogismoì ek tópōn,* que *Ret.* I 1 fija como únicos argumentos retóricos (o sea, sin inclusión aún de las *protáseis),* de modo que deben constituir la parte más antigua de nuestra *Retórica* —«precisamente la parte que es homogénea en su estructura con la dialéctica» (pág. 211). En cambio, DÜRING,

sobre uno mismo es perjudicial. O como ‹se dice› en el discurso

---

Aristoteles, págs. 118 y 143-4, llega a conclusiones por completo diferentes, cuando juzga que la alusión a la «paz común» de 99b12 *(tò metéchein tês koinês eirḗnēs)* sólo puede referirse al compromiso de Corinto del año 336. Como Düring cree que la *Retórica* es toda ella una obra temprana, probablemente del período académico de Aristóteles, no tiene otro remedio que concluir que estos dos capítulos han debido formar un escrito aislado, tardíamente añadido —unos 20 años después, según su hipótesis— al cuerpo de la obra. La cronología propuesta por Düring, aun con las matizaciones que haré *infra*, en la n. 366, es en términos generales exacta, lo que prueba el carácter tardío de este capítulo. Y en cuanto al problema de la atribución, el catálogo de Diógenes Laercio cita dos títulos que podrían relacionarse con nuestros II 23-24. El primero (núm. 84) alude a unos *Enthymḗmata rhētoriká*, apelación que Moraux, *Les listes*, 102, tiene por pleonástica, «puesto que un entimema es, por definición, un silogismo retórico» *(ibid.*, n. 34). Y el segundo (núm. 86) nombra unos *Enthymēmátōn diaréseis*, que el propio Moraux, *loc. cit.*, analiza sobre la base de la distinción de *Ret.* I 2, 58a6-26 (y, complementariamente, de *Ref. sof.* 2, 165b1-4) entre lugares que pertenecen al dominio de la retórica y la dialéctica y lugares que son «conforme a otras artes y facultades». Los análisis de Moraux son muy iluminadores para la cuestión que nos ocupa, si bien resultan rechazables en un punto. La expresión, en efecto, que él llama pleonástica es la misma que establece el texto de I 2, 58a6-26; *tà men ‹enthyēmátōn› esti katà tèn rhetorikén... tà dè kat' állas téchnas kaì dynámeis.* Aristóteles habla, pues, explícitamente de unos «entimemas retóricos», cuyos lugares deben ser distinguidos de los lugares propios de otras artes (los cuales forman lo que *Ref. sof.* llama «argumentos didácticos», *lógoi didaskalikoí)*. Ahora bien, es perfectamente verosímil que ésta fuese la perspectiva que debía preocupar a un modelo de retórica *ek tópōn*, por cuanto lo fundamental de tal modelo era establecer los lugares comunes de los entimemas retóricos por oposición a los lugares correspondientes a «las otras artes y facultades». En este sentido, puede entonces proponerse la hipótesis de que los *Enthymemátōn diaréseis*, con sus divisiones y clasificaciones, formasen parte de la primera redacción de la *Retórica*, más tarde desgajada de la obra tras la adopción del modelo *analítico*. Nuestros caps. II 23-24 no se atienen, en efecto, a semejantes «divisiones», sino que se limitan a producir una lista de lugares comunes, de conformidad con el orden establecido en II 22, 96b27-97a7, que prescribe que a la determinación de las *protáseis* 'pertinentes' a los entimemas debe seguir la determinación de los *tópoi* universales, asimismo 'pertinentes' a los entimemas (vid. *supra*, n. 296). Todo esto hace pensar, pues, que nuestros II 23-24 constituyen una reelaboración, o segunda versión, de la temática de los *tópoi* retóricos, que podría ser la que recoge el catálogo con el título (núm. 84) *Enthymḗmata rhētoriká*, si es que alguna vez figuraron como una obra aparte de la *Retórica* en la que finalmente quedaron incluidos. Estos mismos caps. 23-24 constituyen, por lo demás, un resumen, hecho desde el punto de vista del retórico, de los argumentos

sobre Mesenia [304]: «pues si la guerra es causa de los males presentes, con la paz convendrá enmendarlos». He aquí otros ejemplos:

Ya que en modo alguno, contra los que han obrado mal
en contra de su voluntad, es justo dejarse llevar por la ira,
tampoco si uno hace a la fuerza un favor,
es conveniente mostrarle por ello agradecimiento [305].

Mas puesto que entre los mortales decir mentiras
resulta convincente, preciso es considerar también lo contrario:
que muchas verdades se tornan increíbles para los mortales [306].

II. Otro ‹lugar› es el de las *flexiones gramaticales semejantes* [307], puesto que de la misma manera han de ser o no pertinen-

---

de *Tóp.* y *Ref. sof.* (esp. 24-25), como viene constatándose desde Spengel y cuyas concretas referencias han fijado Brandis, 18 ss. y Cope, *ad. loc.* e *Introd.* 264 ss. (véanse a este respecto nuestras sucesivas notas). Listas y análisis, más o menos sumarios, de *loci communes* que se remontan a la clasificación de Aristóteles se hallan también en Cic., *Tóp.* III y *De Inv.* II 15, 48 (con ejemplificaciones en otros múltiples pasajes), así como en Quint., *Inst. Orat.* V 10, 20-94.

303 Sobre el tópico de los 'contrarios' (o inferencia *ek tôn enantíon)*, compárese con *Tóp.* II 8, 113b27 ss. En la n. 221 a este L. II he establecido ya el significado de *tò enantíon*, así como las distribuciones del vocabulario aristotélico que se refiere a los 'opuestos'. El *locus qui a contrario dicitur* aparece asimismo desarrollado en Cic., *Tóp.* XI 47, y Quint., *Inst. Orat.* V 10, 77.

304 El *Discurso sobre los Mesenios* de Alcidamante ha sido ya citado por Aristóteles en I 13, 73b27. Véase, *supra*, n. 317 al L. I. El escoliasta (Σ) desarrolla la materia del tópico diciendo: «Alcidamante aconsejó a los lacedemonios que no sometieran a los mesenios, valiéndose del ‹lugar común de› lo contrario *(epicheirôn ek toû enantíou)*. Pues si la guerra —dijo— había provocado estos males, la paz los enmendaría de nuevo» (Rabe, 154).

305 Fragmento de un trágico desconocido. Gaisford piensa en Agatón o Teodectes. Cicerón parafrasea el mismo ejemplo en *De Inv.* I 30, 46; y Quintiliano, en *Inst. Orat.* V 10, 73.

306 Euríp., *Tiestes fr.* 396 (Nauck).

307 El tópico de las 'flexiones gramaticales semejantes' *(ek tôn homoíōn ptóseōn)* ha sido ya desarrollado en I 7, 64b34: vid, *supra*, n. 189 al L. I, con las referencias allí anotadas. Cic., *Tóp.* IV 12, comenta este mismo tópico. Y también Quint., *Inst. Orat.* V 10, 85, si bien lo juzga *ridiculum*.

tes. Este es el caso, por ejemplo, de «lo justo no en todas las ocasiones es bueno». Porque, en efecto, habría de serlo «justamente» y, en cambio, no es cosa digna de elegirse el morir justamente.

III. Otro es el que procede de las *relaciones recíprocas* [308], dado que, si es pertinente a uno de los dos términos obrar bella y justamente, lo será al otro recibirlo así; y si al uno mandar, al otro cumplirlo. Tal es, por ejemplo, lo que ⟨dijo⟩ el recaudador Diomedes [309] acerca de los impuestos: «si no es vergonzoso para vosotros venderlos, tampoco lo será para nosotros comprarlos». Asimismo, si «bella y justamente» son términos pertinentes para el que recibe, también lo serán para el que hace. En esto hay, con todo, la posibilidad de cometer un paralogismo. Porque si alguien recibió justamente un castigo, justo fue el que lo recibiera [310], pero acaso no que lo impusieses tú [311]. Por eso, conviene examinar por separado si el que recibió el castigo lo merecía y
1397b si el que lo impuso era digno, a fin de emplear luego ⟨el argumento⟩ de las dos maneras posibles, según la que más se ajuste. Porque algunas veces hay en esto falta de concordancia y nada impide ⟨una pregunta⟩ como la del *Alcmeón* de Teodectes: —«¿Es que ninguno de los mortales odiaba a tu madre?»; a lo

[308] Sobre este tópico *(ek tôn pros állēla),* compárese con *Tóp.* II 8, 114a13 ss. Asimismo, Cic., *Tóp.* XI 49 y *De Inv.* I 30, 47 (ambos bajo el tópico de lo 'posible'), y Quint., *Inst. Orat.* V 10, 78.

[309] Nada sabemos ni del personaje ni de la anécdota a que se refiere el texto.

[310] Restituyo *dikaíōs péponthen,* normalmente secluido por los editores. La inclusión procede de las traducciones (Γ) y del escoliasta (Σ), pero aparece también, de diversos modos, en todos los *deteriores* y en Dionisio de Halicarnaso. Su procedencia antigua (en una rama distinta de A, de la que también podría proceder Γ) no es desde luego inverosímil. Y, por otra parte, lo pide la sintaxis y la propia argumentación: es evidente, en efecto, que la condicional establece el marco de relación recíproca, de la que esta frase constituye uno de los términos.

[311] El paralogismo se razona más tarde, en el segundo de los 'lugares aparentes' del cap. 24, con un verso del *Orestes* de Teodectes (cf. 01a36 ss. y n. 417). A la historia de Orestes parece que se refiere también este ejemplo, como muestran numerosos paralelismos; *v. gr.:* Euríp., *Orest.* 528 y 546, así como Esq., *Eumen.* 625 s., 657 s. y 738-40.

que contesta diciendo: «—Mas preciso es examinar distinguiendo». Y al preguntarle Alfesibea cómo, tomando la palabra dice:

A morir la condenaron, pero no a mí a matarla [312]

⟨Otro ejemplo es⟩ el juicio contra Demóstenes [313] y los que mataron a Nicanor; pues como se juzgó justo que lo mataran, pareció también justo que él muriera. Y, asimismo, el caso del que fue muerto en Tebas [314], acerca del cual se mandó juzgar si era justo haberlo matado, supuesto que era posible no fuese injusto matar a quien había muerto justamente.

IV. Otro ⟨lugar común⟩ es el del *más* y el *menos* [315]; por ejemplo: «si ni siquiera los dioses lo saben todo, menos aún los hombres». Lo cual quiere decir: «si ⟨una afirmación⟩ no es per-

[312] Fr. 2 (Snell). En la tragedia, Alcmeón asesinaba a su madre Erífila como venganza por la muerte de su padre Anfiarao; después se dolía, desesperado de su acto, ante su esposa Alfesibea. Teodectes, discípulo de Isócrates y Aristóteles, y autor tanto de tragedias como de discursos escolares, aparece citado, a partir de aquí, numerosas veces: 98b6, 99a9, 00a28, 01a36.

[313] Sin solución de continuidad, Aristóteles acumula ahora dos nuevos ejemplos de su tesis principal (es decir, de *tópoi ek tôn pròs állēla,* sin referencia al paralogismo). El asunto de este primer ejemplo nos es desconocido. No podemos saber si se trata del Demóstenes estratego o del célebre orador; y tampoco sabemos nada de este Nicanor que fue muerto justamente. La hipótesis de Zürcher, 279, según la cual se trata del marido de Pythia, la hija de Aristóteles —hipótesis que pretende hacer de este pasaje un añadido tardío, puesto que el tal Nicanor murió en el 318— es tan gratuita como indecidible.

[314] Tal ves se trate de un cierto Eufrón de Siciona quien, tras un intento de liberar a su pueblo por medio de los tebanos *(ap.* 366), fue muerto y recompensados sus asesinos. El hecho lo narra Jenof., *Helen.* VII 3, 5 ss.

[315] El tópico de 'el más y el menos' *(ek toû mâllon kaì hêtton)* es una aplicación, en la *Topica minor,* del lugar común de la cantidad *(i. e.,* de la reducción de la cualidad a la cantidad), que ha sido ya razonado, como *tópos maior,* en II 19, 93a9 ss., y más arriba, en I 7, 63b5-12: vid. n. 238 al L. II y n. 158 al L. I. El análisis de este tópico en el presente pasaje de *Ret.* sintetiza lo que dice *Tóp.* II 10, 114b37 ss. A él se refiere también Cic., *Tóp.* III 2 *(ex comparatione maiorum aut parium aut minorum), De Orat.* II 40, 172, y *De Inv.* I 28, 41, así como Quint., *Inst. Orat.* V 10, 86-93.

tinente a quien sería más pertinente, entonces es obvio que también lo será al que le es menos». En cambio, lo de que «sin duda golpea a sus vecinos quien hasta a su padre golpea» ⟨⟨se basa en que⟩⟩ «si le es pertinente lo menos [316], entonces también lo más», puesto que a un padre se le golpea siempre menos que a los vecinos. Por supuesto, ⟨estos argumentos de⟩ «si al que más pertinente le es, no le es pertinente» y «si al menos pertinente le es», son uno u otro, así según cuál de estas dos cosas convenga demostrar: o que le es pertinente o que no. Además, ⟨este lugar común es también de uso⟩, aun cuando no sea cosa de más ni menos [317], de donde se ha dicho:

Digno es de lástima tu padre, que ha perdido a sus hijos;
pero ¿no lo será también Oineo que ha perdido un hijo insigne? [318]

Y también: si Teseo no cometió injusticia, entonces tampoco Alejandro; si no ⟨la cometieron⟩ los Tindáridas, tampoco Alejandro; y si Héctor ⟨mató⟩ justamente a Patroclo, también Alejandro a Aquiles [319]. Asimismo: si no son malos los otros cultivadores de artes, tampoco lo son los filósofos [320]; y si no son malos los generales por el hecho de que sean muchas veces condenados a muerte, tampoco los sofistas. Y, lo mismo, aquello de: «si el ciudadano privado ha de preocuparse de vuestra gloria, también vosotros de la de los griegos» [321].

V. Otro ⟨lugar común⟩ es el de tomar en consideración el *tiempo* [322]. Como lo ⟨dijo⟩ Ifícrates en el debate contra Harmodio: «si antes de hacerlo os hubiese puesto como condición que me concedieseis la estatua, me la habríais dado. Y ahora que lo he hecho, ¿no me la vais a dar? No prometáis, pues, cuando estáis esperando, para negarlo cuando ya lo habéis recibido» [323].

[316] Secluyo los dos ⟨*hypárchon*⟩ conjeturados en ambos lugares por Ross. El pasaje es todo él dudoso y ha dado lugar a diferentes rectificaciones. La de Römer que añade un ⟨*ek toû*⟩ según A, fija —como se ve por la traducción— un texto simple y sintácticamente plausible, además de seguir el criterio de buen códice. La inclusión de este ⟨*ek toû*⟩ figura asimismo en la edición de Ross, aunque sin la advertencia gráfica correspondiente, que yo sí anoto en la traducción. Los codd. presentan, por lo demás, un texto más amplio, que Spengel y Cope han tratado, con muchas conjeturas y éxito sólo relativo, de enlazar a la versión reducida de A.

[317] Es decir, cuando se trata de casos iguales *(locus ex pari)*, para los que el tópico, ahora basado en la analogía y la comparación, es igualmente válido. A esta nueva versión del lugar común se refieren los siguientes ejemplos.

[318] Anónimo, *fr.* 81 (NAUCK). Los versos parecen pertenecer a un *Meleagro*, que tanto podría ser el de Eurípides como el de Antifonte, ya citado en 79b15 (vid., *supra*, n. 35). Por lo que dice el texto, debe ser el propio Oineo quien hable a su esposa Altea, doliéndose a la vez de la muerte de los hermanos de ésta, Plexipo y Toxeo, y de la de Meleagro, su hijo común, asesino de sus tíos.

[319] Esta cadena de *loci ex paribus* (por la que la conducta de Alejandro se justifica sobre la base de los casos paralelos de Teseo, los tindáridas y Héctor) está tomada de la anónima *Apología de Alejandro*, de la que también se hallan huellas en la *Helena* de Isócrates. Römer conjetura que el autor es el retórico Polícrates *(ap.* 440-370), al que Aristóteles cita, *infra*, en 01b16: véase luego n. 423.

[320] El argumento es de ISÓCR., *Antid.* §209.

[321] EL texto procede probablemente de un discurso epidíctico, en el que, de un modo semejante a como lo hace el *Panegírico* de Isócrates, se invitaría a los atenienses a luchar contra los bárbaros.

[322] Sobre el tópico del 'tiempo' *(ek toû tòn chrónon skopeîn)*, cf. las rápidas menciones de *Tóp.* II 4, 111b24, y 11, 115b11. Esta última referencia, citada por Brandis, es rechazada —a mi juicio, incorrectamente— por Cope. En el caso de *Tóp.* II 11, se trata, en efecto, de fijar la *posibilidad* de un hecho, lo que significa una aplicación, en la *Topica minor*, del *topos maior* de 'lo posible'; y a tal aplicación parece referirse QUINT., *Inst. Orat.* V 10, 42, cuando, a propósito del tiempo, señala, en primer lugar, que *iuris quaestiones facit* y, sólo después, que *qualitatem distinguit et ad coniecturam plurimum confert*. Por su parte, en el caso de *Tóp.* II 4, como en el de estos segundos sentidos discriminados por Quintiliano, se trata de la consideración del *tiempo oportuno* (dentro de los posibles), de modo que constituye una aplicación particular del *kairós*, a que se refiere *Tóp.* III 2, 117a26-b2. Tal aplicación particular podría sintetizarse, como señala RUSSO, *op. cit.*, pág. 117, bajo la fórmula: «si entonces... también ahora» de modo que, en este sentido, constituye no más que una prueba *a fortiori* de la argumentación principal. No encuentro en Cicerón rastro ninguno de este uso del tópico del tiempo.

[323] Este Ifícrates es el famoso estratego, distinguido, juntamente con Cabrias, por sus expediciones navales contra Esparta *(post* 374) y a quien se celebró con la erección de una columna, que Harmodio, el descendenciente del tiranicida, juzgó ilegal. El discurso de Ifícrates —que Aristóteles vuelve a citar, *infra*, en 98a18, y al que también se refiere DEMÓST., *Contra Lept.* § 84— fue redactado, según afirma Pseudo-Plutarco, por Lisias, lo que en cambio niega Dionisio de Halicarnaso. Cf. LIS., *frags.* 18 y 65, en MÜLLER, *Orat. Att.* III 178 y 190.

Y en otra ocasión, para que los tebanos dejasen a Filipo atrave-
1398a sar su territorio hasta Ática, ‹se argumentó› que, si antes de prestarles su ayuda contra los focenses, lo hubiera él solicitado, se lo habrían prometido y que, por lo tanto, era absurdo que, sólo porque entonces se descuidase y hubiese confiado en ellos, no le dejaran pasar [324].

VI. Otro ‹lugar común› es *volver contra el que lo dice lo que se dice contra uno mismo,* tal como ‹ocurre› en el *Teucro* [325]. Este lugar se diferencia [326], con todo, del que utilizó Ifícrates contra Aristofonte, cuando éste le preguntó si por dinero entregaría las naves; como le respondiera que no, al punto le dijo: «—¿Tú entonces, porque eres Aristofonte, no las entregarías, pero yo sí, porque soy Ifícrates?» [327]. En estos casos, no

[324] La ocasión de esta anécdota tuvo por escenario la expedición de Filipo de Macedonia —a requerimiento de los tebanos y los tesalios— para castigar a los focenses que se habían apoderado del tesoro de Apolo y cultivado sacrílegamente las sagradas tierras de Delfos. Tras la toma de Elatea, Filipo quiso atacar el Ática atravesando las tierras de los tebanos, a lo que estos últimos se negaron por instigación de Demóstenes. Como la toma de Elatea tuvo lugar en el 339-38, este dato es usado como término *post quem* para establecer la cronología de la *Retórica.*

[325] Este tópico —resuelto como un argumento *ad hominem* y sólo válido desde la esfera ética de los valores— aparece exclusivamente en la *Retórica.* Con el título de *Teucro* se tiene noticia de dos tragedias, una de Sófocles y otra de Ión (cf. Nauck, *Trag. gr. Frag.* 256 y 738); pero debe atenderse al argumento de Spengel, *ad loc.:* «Sophoclis puto; si alius esset, nomen addidisset». La anécdota probablemente aluda a una acusación que Odiseo habría lanzado contra Teucro por no haber salvado a su hermano Ayante de la muerte, a lo que Teucro habría respondido descalificando la autoridad moral de Ulises. Véase, *infra,* n. 334 al L. III.

[326] Mantengo esta colocación del *diaphérei dè ho trópos,* que Ross sitúa aquí siguiendo una corrección de Bywater, si bien en los códices aparece en la línea precedente, inmediatamente antes de *hoîon en tôi Teûkrōi.* En primer lugar, la sintaxis se aclara y simplifica. Y en segundo lugar, la corrección es conforme con el análisis interno: en el ejemplo del *Teucro* se razona, efectivamente, descalificando al adversario por la superior condición ética propia; pero el razonamiento en el inmediato ejemplo de Ifícrates es algo distinto y se resuelve con la fórmula: «¿soy yo acaso peor que tú?». De todos modos, la lectura según los códices es perfectamente posible. En ese caso, la traducción sería: «...pues este lugar común lleva al otro lado *(diaphérei)* ‹el argumento›, como en el Teucro».

[327] La frase fue pronunciada en el juicio por traición que Aristofonte dirigió

obstante, conviene que el cometer injusticia parezca ser más pertinente al adversario, porque, si no, resultaría ridículo: es como si, contra una acusación de Aristides [328], un cualquiera argumentase esto mismo para desacreditar a su acusador. El que acusa pretende, pues, en general, ser mejor que el acusado y eso es, en consecuencia, lo que ha de refutarse. Pero ‹este argumento›, tomado universalmente, se convierte en fuera de lugar, cuando alguien recrimina a los demás lo que él mismo hace o podría hacer, o cuando aconseja hacer lo que él mismo no hace ni podría hacer.

VII. Otro ‹lugar› se obtiene de la *definición* [329], como, por ejemplo: «¿qué es lo sobrenatural? ¿Un dios o la obra de un dios? Porque, ciertamente, el que cree que es la obra de un dios, por fuerza ha de pensar también que los dioses existen» [330]. Y del mismo modo ‹argumentaba› Ifícrates que el más noble es el que es mejor, pues en verdad que ninguna nobleza tenían Harmodio y Aristogitón hasta que realizaron un acto noble. Y ‹añadió› que él estaba más próximo a ellos, «porque mis obras están más emparentadas a las de Harmodio y Aristogitón que las tuyas» [331]. Asimismo, en el *Alejandro* [332] ‹se dice› que todos

contra los tres generales que habían tenido parte en la derrota de Embata (356), Menesteo, Ifícrates y Timoteo. El mismo ejemplo es usado por Quint., *Inst. Orat.* V 12, 10.

[328] Se refiere al político ateniense, hijo de Lisímaco y primo de Calias, que fue estratego en el 489-88. Tradicionalmente se le considera como modelo de integridad y de honradez, aun cuando fue condenado en el 482 al ostracismo.

[329] Sobre el tópico de la definición *(ex horismoû),* cf. *Tóp.* I 15, 107a36b5, y II 2, 109b13 ss. El tópico se basa en el principio de identidad entre un concepto cualquiera y las proposiciones que desarrollan su definición. El mismo lugar común aparece razonado en Cic., *Tóp.* V 26; VII 32, y *De Inv.* II 17, 53-56; así como en Quint., *Inst. Orat.* V 10, 36.

[330] Este es el argumento que utiliza Sócrates en Plat., *Apol.* 27b. Aristóteles vuelve a referirlo en III 18, 19a8 ss.

[331] Ambas frases están tomadas del discurso ya antes citado por Aristóteles en 97b31 (vid. n. 323). Plut., *Mor.* 187b narra la misma anécdota; y de ella se hace eco también Ps.-Plut., *Perì Eug.* 21.

[332] Probablemente se trata de la misma *Apología de Alejandro,* de autor anónimo, de la que Aristóteles ha citado algunos ejemplos, *supra,* en 97b23 ss. (vid. n. 319).

estarán de acuerdo en que los no continentes no disfrutan el gozo de un solo cuerpo. Y por esto también, Sócrates afirmó que no iría a la corte de Arquelao; porque era una insolencia, dijo, no poder corresponder con la misma medida tanto el buen trato como el malo [333]. Todos éstos, efectivamente, construyen sus silogismos sobre lo que hablan dando definiciones y comprendiendo la esencia [334].

VIII. Otro ⟨lugar⟩ es el de *cuántas maneras,* según ⟨hemos tratado⟩ en los *Tópicos* a propósito del uso recto ⟨de los términos⟩ [335].

IX. Otro se obtiene de la *división* [336]. Por ejemplo: todos los

[333] Cf. Diόg. Laer., II 5, 25 *(Vita Socr.).* Véase también Tovar, *Vida de Sócrates,* ed. cit., pág. 368.

[334] Aristóteles se refiere aquí a las definiciones esenciales, de tradición socrático-platónica. La correspondencia entre la definición *(horismós)* y la esencia de algo *(tò tì esti)* es razonada por el Estagirita de dos modos complementarios. En *Tóp.* I 8, 103b8 ss., el fundamento es la *reciprocidad* entre el algo de que se predica y la predicación: «es preciso que todo lo que se predica de algo, o bien sea intercambiable con la predicación, o bien no lo sea; y, si lo es, será o una definición o un propio; pues, en efecto, si significa la esencia *(tò tì esti),* es definición, y si no, propio». A su vez, en *Met.* VII 12, 1037b25 ss., esta reciprocidad se basa en la *unidad sustancial* del algo de que se predica y en la *identidad* con sus determinaciones: «todas las cosas incluidas en la definición es necesario que constituyan una unidad; pues la definición es un enunciado único y de una sustancia *(lógos tis heîs kaì ousías),* de modo que tiene que ser enunciado de algo único, ya que significa algo único y algo determinado *(hèn tì kaì tóde ti semaínei)».* El valor del tópico aquí referido se legitima, obviamente, en la identidad de las determinaciones a través del principio de reciprocidad.

[335] Sobre este tópico *ek toû posachôs,* compárese con *Tóp.* I 15, 106a40, y II 3, 110a22 ss. En este último texto, Aristóteles señala que el tópico sirve «lo mismo para establecer que para refutar», según que se haga uso de una u otra de «las acepciones posibles», por lo que el «uso recto» *(perì toû orthôs)* a que se refiere nuestro pasaje resulta no poco extraño. La hipótesis de Roberts, en nota a su traducción de la *Retórica,* según la cual el filósofo puede aludir aquí al valor moral del uso de estas acepciones ambiguas, resulta, en este contexto, poco probable y no se justifica ciertamente por lo que se lee en *Tópicos.* Mi impresión es, más bien, que Aristóteles habla aquí de *orthôs* en sentido dialéctico, o sea, no tanto para fijar el valor de verdad, cuanto el uso adecuado de los términos, según lo que trata, efectivamente, el capítulo aducido de *Tópicos.*

[336] Sobre el tópico *ek diairéseōs,* cf. *Tóp.* II 2, 109b13-29. El 'análisis' o *partitio*

hombres cometen injusticia por tres razones (por ésta, por aquélla y por la de más allá); y como por dos de ellas ha sido imposible, ni que decir tiene que ha sido por la tercera [337].

X. Otro ⟨lugar⟩ procede de la *inducción* [338]. Por ejemplo, del caso de la mujer de Pepareto ⟨se induce⟩ que las mujeres definen 1398b
todas las veces la verdad en lo que se refiere a los hijos [339]. Así lo declaró, en efecto, la madre, en Atenas, contra el rétor Mantias que mantenía una disputa contra su hijo [340]; y también en Tebas, cuando disputaron Ismenias y Estilbón, la Dodónide atestiguó que el hijo era de Ismenias, y por eso tuvieron a Tesalisco por hijo de Ismenias [341]. Lo mismo ⟨se concluye⟩de *La Ley* de

de una cuestión (por el que se resuelve el género en sus especies, y éstas en los individuos que contiene) aparece también razonado, como fuente de argumentaciones retóricas, en Cic., *Tóp.* V 28; XXII, 83; y *De Orat.* II 39, 165; así como en Quint., *Inst. Orat.* V 10, 55. La *diaíresis* constituye para Platón, como es sabido, la base de las principales deducciones científicas: cf. *Sof.* 244a-249d. Aristóteles la convierte, en cambio, a los efectos de la ciencia, en «una pequeña parte del método (...) que no se adapta a cualquier clase de investigación y que incluso carece de utilidad en aquellos casos en que parece especialmente conveniente». La cuestión se halla analizada en forma sistemática en *An. Pr.* I 31 (de donde proceden las frases acabadas de citar: 46a31 y 46b36-37).

[337] Spengel, *Über die Rhetorik...,* ed. cit., pág. 20 (nota), remite este ejemplo a Isócr., *Antid.* §§ 217-20. Las tres causas de injusticia fijadas por Isócrates son placer, provecho y honor.

[338] Sobre la inducción *(epagogḗ),* cf. *Tóp.* I 12 y *Anal. Post.* II 19. Con respecto a esta doctrina general, el tópico *ek epagogês* se presenta como una aplicación restringida de simple generalización por semejanza. Véase igualmente Cic., *De Orat.* II 40, 168; y Quint., *Inst. Orat.* V 10, 73.

[339] Debe referirse a algún célebre discurso forense, desconocido para nosotros, por el que quedase fijado, de un modo jurisprudencial, que, en cuestiones de hijos, las mujeres son testigos preferibles a los hombres.

[340] Del orador Mantias, padre de Mantiteo y Besto, tenemos una mención en Demóst., *Contra Besto* § 10.

[341] De todos los personajes citados en este ejemplo, únicamente nos es conocido Ismenias, político amigo de Pelópidas, con quien actuó como embajador tebano en Macedonia y Tesalia (368) y, después, en Susa, ante el rey Artajerjes (367). Jenof., *Helen.* V 2, 25, nos los presenta como jefe del partido antiespartano en Tebas. Del pleito por el reconocimiento de su hijo Tesalisco sólo tenemos noticia por este pasaje de la *Retórica.*

Teodectes [342]: «si a los que cuidan mal los caballos ajenos no se le confían los propios, ni tampoco, a los que han hecho naufragar las naves ajenas, ⟨⟨las naves propias⟩⟩; si, por consiguiente, hay que hacer lo mismo en todo, entonces a los que han guardado mal la de los otros no es útil confiarles la propia salvación». Así también lo que dice Alcidamante [343] de que todos honran a los sabios: «pues por cierto que los de Paros celebraron a Arquíloco, aunque era una mala lengua; los de Quíos a Homero, aunque no era ciudadano; los de Mitilene a Safo, aunque era mujer; y los lacedemonios a Quilón y hasta le hicieron del consejo de ancianos, por más que no eran ellos nada amantes de las letras, así como los italiotas a Pitágoras [344]. Y los de Lámpsaco, aunque Anaxágoras era extranjero, le dieron sepultura y le honraron entonces y todavía le siguen honrando. Los atenienses tuvieron con las leyes de Solón épocas de bienestar, así como los lacedemonios con las de Licurgo. Y en Tebas, cuando los magistrados se hicieron filósofos [345], la ciudad fue feliz».

[342] Se trata de un discurso de escuela, en el que Teodectes, el célebre orador y poeta, analizaba seguramente la situación política de Atenas. El mismo discurso aparece citado, *infra*, en 99b1. Y el conjunto de los fragmentos retóricos de Teodectes en SAUPPE, *Orat. att.* III 247, y RADERMACHER, 202-3.

[343] Se supone que el párrafo siguiente, entrecomillado por Ross forma parte del discurso llamado *Mouseîon,* al que SAUPPE, *Orat. Att.* II 155, califica de «prontuario retórico que contenía ejercicios oratorios sobre diversos temas». RADERMACHER, 134, lo recoge también como fragmento de Alcidamante.

[344] Desde Thurot se conjetura en este punto la existencia de una laguna, basada en que «evidentemente falta aquí un verbo con complementos que indique cómo los griegos de Italia había honrado a Pitágoras» (pág. 47). VAHLEN, «Über einige Zitate in Aristoteles' Rhetorik», *Ak. Wiss. Berlin* (1902), 128, se opone a ello considerando que el 'celebraron' *(tetimékasi)* del principio rige a todos los complementos hasta «Anaxágoras». Esta hipótesis —que es también la que sigue Ross, pues no anota laguna— rompe el paralelismo de las frases, pero es perfectamente posible desde un punto de vista sintáctico. Véase la discusión pormenorizada del problema en KASSEL, *Der Text,* págs. 139-40.

[345] En Tebas hubo un círculo pitagórico de fuerte influencia y, o bien a tal círculo, o bien al gobierno de Epaminondas, que había adoptado el platonismo y llevaba a gala el nombre de filósofo, se refiere aquí Aristóteles. En todo caso, el tópico remite obviamente a la doctrina de Platón sobre el gobierno de los filósofos *(Rep.* V 473d).

XI. Otro ⟨lugar común⟩ se obtiene del *juicio sobre un caso igual o semejante o contrario* [346]; sobre todo, si así ⟨lo han juzgado⟩ siempre todos los hombres, o, si no, por lo menos la mayoría, o los que son sabios —sean, también éstos, todos o la mayoría— o los que son buenos; e, igualmente, si ⟨lo han juzgado⟩ así los que a su vez juzgan, o aquéllos cuya autoridad admiten los que juzgan o a cuyo juicio no es posible oponer el contrario, como ⟨ocurre⟩ con los que tienen el poder o con los que no sería bello contradecir, como son los dioses, el padre o los maestros. Tal es el caso de lo que Autocles dijo a Mixidémides: «¿A los dioses venerables les está bien haberse sometido a los jueces en el Aréopago y a Mixidémides no?» [347]. O lo que ⟨dijo⟩ Safo de que morir es un mal, «pues así lo juzgan los dioses, ya que ⟨, si no,⟩ morirían ellos» [348]. O como Aristipo respondió a Platón, quien, a su parecer, le había hablado con demasiada petulancia: «Sí, pero nuestro compañero —refiriéndose a Sócrates— no habría hablado así» [349]. También Hegesípolis preguntó al dios, en Delfos, después de haber consultado el oráculo en Olimpia, si tal opinión era la misma que la que sostenía su 1399a

[346] El tópico *ek kríseōs,* en cuanto que remite a otro juicio ya aceptado sobre un hecho que puede ponerse en relación con el que se juzga, funda su fuerza persuasiva, sea en el consenso social, sea —lo que es más frecuente— en un argumento de autoridad. Se trata de un lugar común de exclusivo valor retórico y no aparece razonado en *Tópicos.* Tampoco lo refiere Quintiliano, pero sí CIC., *Tóp.* XX 78, quien lo mezcla con la *auctoritas ad faciendam fidem.*

[347] La ocasión de esta frase y el propio Mixidémides nos son desconocidos. De Autocles, político ateniense, partícipe de la embajada que negoció la paz con Esparta en el 371 y él mismo estratego en el 369 y 362, nos dice JENOF., *Helen.* VI 3-7 que «tenía reputación de ser un orador muy incisivo *(mála epistrephḗs rhḗtōr)*». Los dioses venerables son sin duda las Euménides, quienes quedaron sujetas al juicio del Areópago cuando éste trató el caso de Orestes.

[348] Se trata de una cita, pues del texto hay una segunda referencia, recogida como *fr.* 201 (VOIGT).

[349] La oposición entre Aristipo de Cirene y Platón, ambos socráticos pero muy distanciados por sus respectivas doctrinas éticas, resulta bien conocida. TOVAR, n. 137, piensa que se trata de una anécdota histórica y hace notar cómo Aristóteles salva astutamente su juicio con la restricción *hōs ōíeto,* 'a su parecer'.

padre; porque sería vergonzoso llevarle la contraria [350]. O lo que Isócrates [351] escribió sobre que Helena era virtuosa, puesto que así la juzgó Teseo; y lo mismo Alejandro, ya que lo habían preferido los dioses. Y también de Evágoras ⟨escribió⟩ que era virtuoso, porque, como lo dice Isócrates, «cuando Conón se vio desterrado, olvidándose de todos los demás, acudió a Evágoras».

XII. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de las *partes* [352], como por ejemplo —según ⟨se ha tratado⟩ en los *Tópicos*—, qué clase de movimiento es el alma: éste o este otro. Un ejemplo tomado del *Sócrates* de Teodectes [353]: «¿Contra qué templo cometió impiedad? ¿A qué dioses no honró de cuantos la ciudad venera?».

XIII. Otro ⟨lugar común⟩ es el de que, puesto que la mayoría de las veces ocurre que a una misma cosa siga un bien y un mal, sea por *las consecuencias* [354] por lo que se aconseje o

[350] Esta historia aparece narrada en JEN., *Helen.* IV 7, 2. Hegesípolis I, rey de Esparta a partir del 394, consultó el oráculo de Delfos antes de su campaña contra Argos (390).

[351] De los tres ejemplos siguientes, el primero remite a *Helena* §§ 18-38; el segundo —que ha de ponerse también en relación con Isócrates y no con alguna de las Apologías de Alejandro que conocemos— se desprende igualmente de la argumentación de *Helena;* y el tercero procede de *Evág.* § 52.

[352] Sobre el tópico *ek tôn merôn,* compárese la mucho más detallada exposición de *Tóp.* II 4, 111a33 ss., a que sin duda hacen referencia tanto la inmediata cita que hace nuestro texto como el ejemplo sobre los movimiento del alma. La fuerza del tópico procede de la relación existente entre lo que se predica del todo (o del género) y lo que se predica de las partes (o de las especies). La exposición de este lugar común que hace CIC., *Tóp.* V 26-27, sigue más de cerca los análisis de *Tópicos* que los de *Retórica.* Igualmente, la de QUINT., *Inst. Orat.* V 10, 55 ss., quien reproduce la doctrina ciceroniana.

[353] Nada sabemos de esta obra de Teodectes, a la que tal vez debemos suponer como una *Apología* semejante a las de Platón y Jenofonte. El ejemplo pretende demostrar el todo presunto (la religiosidad de Sócrates) por referencia a las partes explícitas (no cometer impiedad, honrar a los dioses, etc.).

[354] El tópico *ek tôn hepoménōn* se justifica en el carácter *débil* (dentro del marco de la dialéctica) del principio de causalidad, del que pueden derivarse efectos contradictorios. Como RUSSO, *op. cit.,* pág. 124 (nota), señala oportunamente, este lugar común no puede separarse del clima de los *dissoì lógoi* o discursos dobles (según las consecuencias) inaugurados por Protágoras y de muy amplia resonancia en toda la retórica antigua. Aristóteles trata en general de las consecuencias en

disuada, se acuse o defienda y se elogie o censure. Por ejemplo: «A la educación sigue la envidia, ⟨⟨que es⟩⟩ un mal; sin embargo, el ser sabio es un bien; por consiguiente, o no conviene recibir educación, puesto que no conviene ser envidiado, o sí conviene recibir educación, puesto que conviene ser sabio». A este lugar común se reduce el *Arte* de Calipo [355], con la adición del de lo posible y los otros que hemos tratado ya [356].

XIV. Cuando hay que aconsejar o disuadir *a propósito de dos cosas opuestas,* otro ⟨lugar⟩ consiste en hacer uso, para ambas cosas, del lugar común citado antes. La diferencia consiste, sin embargo, en que, allí, los términos están contrapuestos por casualidad, mientras que, aquí, son contrarios. Como aquella sacerdotisa que no dejaba a su hijo arengar al pueblo: «—Porque si hablas con justicia —le dijo— te odiarán los hombres; y si con injusticia, los dioses». Conviene, pues, según esto, arengar al pueblo, puesto que, si hablas con justicia, te amarán los dioses y, si con injusticia, los hombres. Esto es lo mismo que el dicho: comprar el charco y la sal. Y en esto consiste la *'blaísosis': cuando a cada uno de dos contrarios sigue un bien y un mal,* ⟨*conviene contraponer*⟩ *cada uno de los contrarios a cada uno de los otros* [357].

Tóp. II 8 (sobre los cuatro modos de antítesis) y III 2, 117a5-15 (sobre la comparación de dos bienes que se dan como consecuencia). Cf. igualmente CIC., *Tóp.* XII 53, y QUINT., *Inst. Orat.* V 10, 74.

[355] Lo único que conocemos de tal *Kallíppou Téchnē* es esta cita de Aristóteles, repetida de nuevo en 400a5. Vid. RADERMACHER, 190-1, quien hace de Calipo y Pánfilo un solo y mismo autor.

[356] *Supra,* en II 19.

[357] El tópico *perì duoîn kaì antikeiménoin,* únicamente razonado por Aristóteles en este pasaje de *Ret.,* plantea algunas dificultades de interpretación, poco discutidas en general por la crítica, que ha estado más atenta al análisis del hápax *'blaísōsis'* que a la sustancia del lugar común. En sí se trata de un caso particular del 'tópico de las consecuencias' ya presentado en el número anterior; a saber: cuando la oposición de consecuencias no acontece casualmente *(tà týchonta antitíthetai),* sino que deriva de opciones ellas mismas opuestas entre sí *(tà antikeiména).* En estos casos, la elección de uno de los opuestos implica, de antemano y por necesidad, la aceptación también de sus consecuencias buenas y malas (a lo que gráficamente alude el refrán «comprar el charco y la sal»), de suerte que el análisis debe atender a

XV. Puesto que no se elogian las mismas cosas en público que en privado —ya que en público se elogian, sobre todo, las que son justas y bellas, mientras que en privado se prefieren las que más convienen—, otro ‹lugar común› consiste en, *partiendo de una de estas ‹afirmaciones›, procurar deducir la otra* [358]. De los lugares propios de las paradojas, este es ciertamente, el de mayor firmeza.

XVI. Otro ‹lugar› se obtiene de *unir al caso en cuestión uno análogo* [359]. Ifícrates, por ejemplo, cuando trataron de obli-

---

este curso necesario, en vez de a la simple sucesión *tôn hepoménōn*. En este contexto, la interpretación de Dufour, II 45, que Tovar reproduce en su n. 143, equivoca el sentido del lugar común, puesto que contrapone un bien y un mal, cuando lo que es objeto de comparación son dos bienes que generan, cada uno de ellos en una cadena de contrarios, algo bueno y algo inconveniente. Ahora bien, lo que Aristóteles afirma es que para esta hipótesis particular existe un procedimiento asimismo particular, que consiste en enjuiciar *la mayor preferibilidad de cada uno de los opuestos por las consecuencias que se derivan de su contrario*. Así, para juzgar si es preferible hablar con justicia, no basta con tomar en consideración sus consecuencias directas (el amor de Dios y el odio de los hombres), sino que deben enunciarse las consecuencias del contrario (el amor de los hombres, pero el odio de Dios), lo cual hace a la proposición considerada más inmediatamente persuasiva. Y a esto es a lo que se refiere el hápax *blaisōsis*, un término creado sobre *blaisós* ('zambo'), por cuanto cada opuesto se apoya, no sobre su pata *(i. e.,* sobre sus consecuencias), sino sobre la de al lado *(i. e.,* sobre las consecuencias de su contrario). Ninguna de las traducciones aducidas para este hápax —Dufour: *'quiasmo'*; Roberts y Tovar: *'divaricación'*, etc.— me parece preferible a su simple trasliteración.

[358] El mismo tópico aparece razonado con mayor amplitud en *Ref. sof.* 12, 172b35 ss. La fuerza del lugar común reside en que permite aflorar las contradicciones (paradojas) entre lo que el adversario declara explícitamente y lo que ocultamente hace o desea: «Así, pues, al que habla según sus deseos hay que llevarlo a sus opiniones manifiestas, y al que habla según éstas hay que llevarlo a las ocultas; pues en ambos casos necesariamente dirán cosas paradójicas» *(loc. cit.* 173a2-4). Este tópico y los cuatro siguientes (hasta el núm. 20 inclusive) pertenecen exclusivamente a la esfera de la retórica y no figuran ni en las argumentaciones dialécticas de *Tóp.*, ni en las listas de Cicerón y Quintiliano.

[359] Es decir, analizar el caso en cuestión dentro de una «igualdad de razones entre cuatro términos», según reza la conocida definición de *analogía* de *Ét. Nic.* V 3, 113a32. El tópico no expresa un argumento dialéctico, sino puramente retórico, por cuanto la proporción o analogía es la base de la metáfora. Véase, *infra*, III 10, 11a1 ss. y el análisis de la metáfora en *Poét.* 21.

gar a su hijo, que era muy joven pero de mucha estatura, a que desempeñase una liturgia, dijo que si consideraban hombres a los niños altos, deberían decretar entonces que los hombres bajos fuesen niños [360]. Y Teodectes ‹dice› en *La Ley* [361]: «Si a mercenarios como Estrábax y Caridemo, porque son honrados, los hacéis *ciudadanos*, ¿no deberéis hacer *exiliados* a los que, en su condición de mercenarios, han cometido crímenes irreparables?».

XVII. Otro ‹lugar› se obtiene de que *si sucede lo mismo, entonces es que también es lo mismo aquello a partir de lo cual sucede* [362]. Así, por ejemplo, Jenófanes decía que igualmente cometen impiedad los que afirman que los dioses nacen como los que aseguran que mueren; porque, en efecto: la consecuencia es, en ambos casos, que hay un tiempo en el que no existen los dioses [363]. En general, por otra parte, hay que admitir que lo que sucede como consecuencia de cada uno ‹de los términos› es siempre lo mismo. ‹Por ejemplo›: «Vais, pues, a juzgar, no ya en relación con Isócrates, sino en relación con su manera de vivir, si es útil filosofar» [364]. Asimismo: «dar la tierra y el agua» [365]

---

[360] Müller, *Orat. Att.* II 310, piensa que la *liturgia* o aportación de dinero privado para sostener una carga pública, a que se refiere la frase, debió serle impuesta a Menesteo, hijo de Ifícrates, de quien tenemos noticia en Isócr., *Antid.* § 129.

[361] Es el mismo discurso ya citado en 98b6 (vid. n. 342). De la concesión de ciudadanía a Caridemo —personaje bien conocido por sus servicios a Atenas, de cuyos mercenarios era jefe en el 351— nos informa Demóst., *Contra Arist.* §§ 23, 65 y 89. En cambio, son muy escasas nuestras noticias respecto de Estrábax, mercenario como Caridemo y subordinado seguramente de Ifícrates. El mismo Demóstenes lo cita en *Contra Lept.* § 84, diciendo que había obtenido un 'honor' de los atenienses por recomendación de Ifícrates; honor que, a juzgar por este pasaje de Teodectes, y según lo piensa Cope, II, 277, debió de ser la concesión de la ciudadanía.

[362] El tópico expresa, en el plano accidental *tò symbaínon... ex hôn symbaínei)*, el axioma de que la igualdad de los consecuentes remite a una igualdad de los antecedentes.

[363] Esta argumentación se corresponde exactamente con el *fr.* 21A 12 (Diels-Kranz) de Jenófonte —el fundador de la escuela eleática—, en el contexto de la crítica a la mitología tradicional que razonaba en su obra. Cf. Sext. Emp., *Adv. Math.* IX 193, y Clem., *Strom.* V 109, 2.

[364] Es una cita libre de Isócr., *Antid.* § 173. Esta coincidencia justifica la corrección de Spengel, *Spec.*, 37 (siguiendo a Θ Π), sobre el *Sokrátous* de A y de las traducciones latinas.

es ser esclavo; y: «participar de la paz común» [366] ⟨significa⟩ cumplir las órdenes. Por lo demás, entre dos ⟨términos⟩ opuestos hay que tomar el que sea más útil.

XVIII. Otro ⟨lugar⟩ procede de que *no siempre se elige lo mismo después y antes, sino en sentido inverso* [367]. Como en este entimema: «si exiliados hemos combatido para regresar, una vez vueltos, ¿deberemos exiliarnos para no combatir?» [368]. Porque, en un caso, se había elegido permanecer a cambio de combatir y, en el otro, no combatir al precio de no quedarse.

XIX. Otro ⟨lugar común⟩ consiste en afirmar que *aquello por cuya causa podría ser o acontecer es efectivamente la causa de que sea o acontezca* [369]. Tal es el caso, por ejemplo, de que alguien diera a otro alguna cosa, con el fin de causarle pena quitándosela después. De donde se ha dicho:

[365] Es la fórmula, varias veces citada por Heródoto, con que el rey de los persas urgía la sumisión de los griegos. Así, por ej., en el ultimántum de Darío al rey de los escitas: HERÓD., IV 126; o a los atenienses: VII 131 y 133.

[366] Según el análisis de SPENGEL, *Spec.* 39, que Düring, *Aristoteles*, pág. 118, acepta (vid., *supra*, n . 302), la frase procede del discurso pseudodemosténico *Sobre los acuerdos con Alejandro*, del año 335, de conformidad con una interpretación que ve en la cita de la «paz común» *(koinè eirḗne)* una referencia al compromiso de Corinto del 336. DUFOUR, I 15, piensa, en cambio, que la frase debe aludir a la situación después de Queronea (año 338), puesto que la nota del escoliasta (Σ; *apud* RABE, 140) habla de la oposición de Demóstenes a Filipo y no a Alejandro. Una y otra data muestran, de todas maneras, el carácter tardío de todo este capítulo de nuestra *Retórica*.

[367] Este tópico es un corolario del *tópos ek toû tòn chrónon skopeîn*, razonado en el núm. 5 (cf., *supra*, n. 322); la mutación del tiempo *posible* y *oportuno* permite la inversión de las acciones *ex contrariis* del argumento, como en la figura canónica del entimema: *illa rhetorum ex contrariis conclusa, quae ipsi* ἐνθυμήματα *appellant* (CIC., *Top.* XIII 55).

[368] Es una cita libre de un discurso perdido de Lisias, del que DIÓN. HAL., *De Lys.* 33, nos ha conservado un largo fragmento (recogido como discurso XXXIV; la cita de Aristóteles se refiere al § 11).

[369] El tópico afirma en el plano de lo real lo que es una causa sólo posible. Esta es la interpretación de BRANDIS, 20, que es ciertamente la interpretación más plausible; pero la fuerza del lugar común reside en que la causa enunciada es la final, a la que Aristóteles reputa como la más auténtica de las causas (cf. *Fís.* II 3, 195a23-26, y *Met.* I 6, 988a14).

A muchos la divinidad, no por benevolencia
les concede grandes venturas, sino para que
las desgracias que reciban sean más manifiestas [370].

Y, lo mismo, lo que ⟨se dice⟩ en el *Meleagro* de Antifonte:

No para matar al monstruo, mas por que testigos
fuesen de la virtud de Meleagro para con Grecia [371].

Y también lo que ⟨se lee⟩ en el *Ayante* de Teodectes [372] sobre que Diomedes eligió a Odiseo, no para honrarle, sino para que su acompañante fuera inferior; pues es posible que lo hubiera hecho por esta causa.

XX. Otro ⟨lugar⟩, que es común a los que litigan en un pleito y a los que intervienen en los discursos deliberativos, consiste en examinar *cuáles son las ⟨razones⟩ que aconsejan y disuaden y por cuya causa se emprenden y se evitan los actos* [373]. Porque estas razones son tales que, si son pertinentes, conviene actuar y, si no son pertinentes, no actuar; por ejemplo: si algo es posible y fácil, y si es provechoso para uno mismo o para los amigos de uno o perjudicial para los enemigos, si puede provocar un castigo y si el castigo va a ser menor que el negocio: ésta es la clase ⟨de razones⟩ partiendo de las cuales se aconseja, así como, partiendo de sus contrarios, se disuade. Y es también 1400a
la clase ⟨de razones⟩ con las que se defiende y se acusa: con las que disuaden, se elaboran las defensas y con las que aconse-

[370] Versos de un trágico desconocido, recogido como *fr.* 82 en NAUCK, *Fr. trag. adesp.*, pág. 855.

[371] Fr. 2 (NAUCK). Esta tragedia de Antifonte ha sido ya citada por Aristóteles en 79b15 (vid. *supra*, n. 35).

[372] NAUCK, pág. 801. La misma tragedia vuelve a citarse en 400a28.

[373] Más que un argumento, se trata aquí de una acumulación de razones. Ahora bien, como éstas son 'pertinentes' —es decir tales que pueden convertirse en enunciados de un entimema (vid., *supra*, n. 280)— dicha acumulación resulta particularmente persuasiva. Con este tópico concluye la serie de los cinco (núms. 15-20) cuya validez es sólo retórica, sin que comporten verdaderas argumentaciones dialécticas (cf. más arriba n. 358).

jan, las acusaciones. Por lo demás a este lugar común se reduce todo el *Arte* de Pánfilo y Calipo [374].

XXI. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene de *lo que está admitido que existe, aunque sea increíble, supuesto que no se admitiría si no existiese o no lo tuviéramos cerca* [375]. ¡Y aun con más motivo ⟨ha de admitirse⟩! Nosotros, en efecto, aceptamos lo que es ⟨real⟩ o lo que resulta probable. Por consiguiente, si es increíble e improbable, entonces será verdad, puesto que no es por ser probable y convincente por lo que está admitido así. Este es el caso, por ejemplo, de lo que dijo Androcles el Piteo [376] cuando, censurando él la ley, interrumpieron su discurso con gran griterío: «—Las leyes necesitan una ley que las subsane, como también los peces necesitan sal, por más que no sea probable ni convincente que necesiten sal quienes se han criado en agua salada; y como las tortas de oliva necesitan aceite, aunque también sea increíble que lo que esté hecho de aceite necesite aceite».

[374] Como he señalado en la n. 355 (a propósito de la mención de Calipo en 99a17), Radermacher tiene a estos dos maestros de retórica por un único autor. Pánfilo es ya ignorado por Cicerón: *Pamphilum nescio quem (De Orat.* III 21, 82). Y Quintiliano lo sitúa arbitrariamente (si es que no se refiere a otro rétor, asimismo desconocido para nosotros) en una época posterior a Aristóteles, entre los retóricos de la *stásis* de Hermágoras.

[375] Este tópico, particularmente interesante para fijar la doctrina aristotélica sobre la probabilidad (vid., *supra*, n. 58 al L. I), remite, en efecto, a la fundamentación *dóxica* de los argumentos sólo probables. De lo que «está admitido» *(ek tôn dokoúntōn)* —o sea, de lo que es 'plausible' o 'parece comúnmente'— nace la *verdad* de los enunciados dialécticos, que no pueden ser objeto de demostración científica. En ese sentido, lo que el tópico señala es la fuerza de aquellas argumentaciones que, aun siendo improbables para el razonamiento, aparecen verificadas por la opinión común y, por lo tanto, resultan ser las más probables.

[376] Generalmente se identifica a este Androcles con el *dēmagogós,* adversario de Alcibíades durante la revolución oligárquica de Atenas (411), del que tenemos noticia por Andóc., *Perì myst.* 27, y Plut., *Alcib.* 19. Si es el mismo a quien también se refiere Tucíd., VIII 65, murió asesinado poco después del regreso de Alcibíades por agentes de éste. No es posible determinar el suceso que dio lugar a la anécdota de este pasaje de Aristóteles, pero la intención de las palabras resulta clara: sin sal o sin aceite, los peces o las tortas se corrompen, seguramente como la ley a la que venía a subsanar la otra ley criticada por Androcles.

XXII. Otro ⟨lugar⟩, apto para la refutación, consiste en *examinar los ⟨términos⟩ contradictorios* [377] por si [378] se encerrase alguna contradicción entre los lugares comunes, los tiempos, las acciones y las palabras, ⟨dirigiéndose entonces⟩ separadamente, en un caso, al oponente, como, por ejemplo: «dice que os ama, pero tomó parte en la conjuración de los Treinta»; en otro caso, a uno mismo, como en: «dice que yo soy un buscapleitos, pero no puede demostrar que haya yo provocado ni un solo proceso»; y en otro caso, en fin, a uno mismo y al oponente, como en: «jamás éste ha hecho ningún préstamo y yo, en cambio, a muchos de vosotros os he pagado el rescate».

XXIII. Otro ⟨lugar⟩, en relación ahora con los hombres y las acciones que están bajo sospecha o en entredicho, consiste en *declarar la causa del malentendido, supuesto que hay un motivo de que aparezca así* [379]. Por ejemplo: una mujer que se

[377] Este tópico *(tò tà anomologouménon skopeîn)* desarrolla el entimema refutativo, citado por Aristóteles en 96b27, que he analizado ya, *supra,* en la n. 298. Cicerón se refiere a él como *locus ex repugnantibus* en *Tóp.* III 11, y IV 21; y Quintiliano en *Inst. Orat.* V 10, 74.

[378] El orden de esta frase condicional aparece alterado en los manuscritos, que la sitúan después de «separadamente... al oponente». La versión corregida —que se admite sin disputa y yo también sigo— procede de Morelius, y probablemente hay que ver aquí una corrección de la mano de Aristóteles (una nota al margen, mal colocada por los copistas), según propone Kassel, *ad loc.* Gohlke, 132, opina que esta alteración del orden demuestra la progresiva ampliación, en el sentido analítico, de la originaria doctrina del entimema, que se abre, así, a los silogismos refutativos. Pero la verdad es que lo que él tiene por un «besonderes Glücksfall» resulta bastante pobre de consecuencias, si se considera que la corrección introducida por Aristóteles (caso que sea así) es bastante simple, ya que se limita a una mera explicación del *tò tà anomologouménōn,* y que de ello no se sigue en todo caso, o no obligatoriamente, que el tópico entero haya sido añadido con posterioridad a la redacción del capítulo.

[379] Este tópico *(tò légein tēn aitían toû paradóxou)* invierte el razonado en el núm. 21, en relación con aquellos casos en que el principio de causalidad choca con la opinión común. Así como la verdad dialéctica *(i. e.,* la verosimilitud) remite al sistema de las opiniones establecidas, la verdad de un caso que se enfrenta a la opinión corriente (o sea, la verdad de una 'cuestión controvertible', tal como ésta es definida en *Tóp.* I 11, 104b19-20) debe establecerse señalando lo que en tal opinión hay de *paradójico* o contradictorio. La traducción por 'malentendido'

había caído encima de su hijo a causa de los abrazos que le daba, pareció que estaba haciendo el amor con el muchacho; no obstante, una vez declarada la causa, se deshizo la sospecha. E igualmente, en el *Ayante* de Teodectes [380], Odiseo formula contra Ayante el motivo de por qué, siendo él más valiente que Ayante, no lo parecía.

XXIV. Otro ⟨lugar común⟩ procede de la *causa* [381]: si se predica pertinentemente, ⟨se dice⟩ que algo es y, si no, que no es. Porque la causa y aquello de que es causa se dan juntos; y sin causa, nada existe. Así, por ejemplo, Leodamante, cuando se defendió de Trasíbulo [382] —que lo acusaba de que había sido públicamente infamado en una inscripción de la Acrópolis, pero que después había borrado su nombre durante el período de los Treinta— afirmó que ello no era posible, puesto que los Treinta habrían confiado más en él si hubiera permanecido escrita en la inscripción su enemistad con el pueblo.

me parece la más exacta para verter la paradoja, no de un enunciado, sino de una opinión. Por lo demás este tópico constituye un caso singular que va a razonarse inmediatamente sobre la aplicación de la causa (núm. 24) y puede ponerse en relación con los «medios de evitar la mala fe» a que se refiere *Ref. sof.* 12, 172b19 ss.

[380] Es la misma tragedia ya citada en 99b29 *(supra,* n. 371).

[381] El tópico *apò toû aitíou* comporta la aplicación, en el plano dialéctico, de la doctrina general sobre la causa (cuando se predica 'pertinentemente': *àn te hypárchēi),* que Aristóteles razona en detalle en *Fís.* II 3; *Met.* V 2 y *An. Post.* II 16. Con los núms. 13, 17, 19 y 23 este tópico forma la serie de los lugares comunes por la que queda establecido el *uso retórico* del principio de causalidad. Cf., en el mismo sentido, CIC., *Tóp.* XIV 58 ss., y QUINT., *Inst. Orat.* V 10, 80-84.

[382] A este pleito se refiere verosímilmente el mencionado por LIS., *Contra Evan.* §§ 13 ss., por el que Trasibulo de Cólyto (no el de Esteiría) hizo excluir del arcontado, en el 382, a un tal Leodamante, cuya personalidad resulta problemática. Es difícil concebir, en efecto, que este Leodamante sea el mismo que Aristóteles cita en I 7, 64a20 (vid. *supra,* n. 173 al L. I) y al que también se refiere DEMÓST., *Contra Lept.* § 147, supuesto que la causa de Leptines se remonta al año 355. Ahora bien, la inscripción que hacía «enemigo del pueblo» al Leodamante que se menciona aquí tiene que ser anterior al 404, año en que quedó instituido el gobierno de los Treinta. Esta banda cronológica extremadamente amplia hace pensar a SAUPPE, *Orat. Att.* III 216, que los dos referidos Leodamante no son el mismo personaje.

XXV. Otro ⟨lugar⟩ consiste en examinar si de *otra manera cabía o cabe algo mejor que lo que se aconseja o se hace o se ha hecho* [383], dado que, en caso contrario [384], es obvio que no se habría actuado así, puesto que nadie hace voluntariamente **1400b**
y a sabiendas una mala elección. Este ⟨lugar⟩ es, con todo, engañoso, porque, respecto de cómo era mejor actuar, muchas veces acontece que *después* es claro lo que *antes* era oscuro.

XXVI. Otro ⟨lugar⟩ consiste en, *cuando se va a hacer algo contrario a lo que ya se ha hecho, examinar ambas cosas conjuntamente* [385]. Por ejemplo, cuando los de Elea preguntaron a Jenófanes si debían o no hacer sacrificios y entonar trenos a Leucótea, él les aconsejó que, si la consideraban diosa, no le entonasen trenos, y si mujer, no le hicieran sacrificios [386].

XXVII. Otro lugar común consiste en *acusar o defenderse a partir de los errores ⟨del contrario⟩* [387]. Así, en la *Medea* de Carcino [388], sus acusadores le acusan de haber matado a sus hi-

[383] Este tópico, explícitamente calificado por Aristóteles de «engañoso» *(estin dè toûto pseûdos),* no constituye sino una aplicación *ad exclusionem* del tópico núm. 20.

[384] Restituyo el *mḗ,* únicamente secluido por Ross entre los editores modernos *(ei mḕ hoútos échei,* «si así no fuera», «en caso contrario»).

[385] Como el ejemplo pone de manifiesto, este tópico supone la aplicación —dialéctica— del principio de contradicción en el plano de las acciones humanas. Según señala RUSSO, *op. cit.,* pág. 131, el lugar común surge de un uso restrictivo del tópico núm. 1.

[386] Con esta recomendación se relaciona el *fr.* A 13 (DIELS-KRANZ) de Jenófanes. Leucótea es, en efecto, el nombre de Ino, hija de Cadmo y segunda esposa de Atamante, tras su conversión en la diosa blanca o diosa de la niebla por la piedad de las divinidades marinas, quienes la metamorfosearon en nereida después que ella se arrojase al mar con el cadáver de su hijo Melicertes (cf. APOLOD., *Bibl.* III 4, 3).

[387] Este tópico *(ek tôn hamartethéuton),* de aplicación casi exclusiva en la oratoria forense, razona a partir de las contradicciones o paradojas contenidas en el discurso contrario. Cf. *Ref. sof.* 12, 172b22: «(Los interlocutores) reclaman que se les diga qué tiene que ver esto con lo del principio».

[388] Con este nombre conocemos dos trágicos: uno contemporáneo de Aristófanes y frecuentemente ridicularizado por éste; y otro, nieto del primero, que floreció en la 1.ª mitad del s. IV («antes del reinado de Filipo de Macedonia», *Suda).* A

jos, supuesto que, en todo caso, éstos no aparecían (Medea, en efecto, había cometido el error de despedirse de sus hijos); pero ella se defendió argumentando que, no a sus hijos, sino a Jasón habría dado muerte, dado que habría sido un error no obrar así, si es que pensaba hacer una de estas dos cosas. Este es, por otra parte, el lugar común y la especie de entimema a que se reduce todo el primer *Arte* de Teodoro [389].

XXVIII. Otro ⟨lugar⟩ se obtiene del *nombre* [390]. Como aquello que ⟨dice⟩ Sófocles:

este último es al que debe referirse Aristóteles, tanto aquí como en otros pasajes: *Ret.* III 17b18 *(Edipo); Poét.* 16, 1454b23 *(Tiestes).* Los fragmentos de este Carcino se hallan recogidos en NAUCK, pág. 798.

[389] La interpretación tradicional de la expresión *hóte hē próteron Theodórou Téchnē* es la que damos en el texto. Según ella, Teodoro habría escrito dos *Artes* (o dos versiones de su *Arte),* la primera mucho más simple que la segunda y prácticamente reducida al lugar común de los «errores del contrario». No obstante, las traducciones de Roberts y Tovar recogen la propuesta ya sugerida por Spengel y ampliamente razonada por SOLMSEN *(Realencyclopädie* V A 2, 1843, 32 s.), según la cual la frase significa: «... todo el arte anterior a Teodoro», refiriéndose con ello al orden establecido en *Ref. sof.* 34, 183b32-33: «Tisias inmediatamente después que los precursores, Trasímaco después de Tisias y Teodoro, después de éste». Esta hipótesis no es desde luego inverosímil, por cuanto difícilmente podría reducirse la doctrina del afamado Teodoro —rétor *subtilior* y maestro distinguido, ante cuyo éxito el propio Lisias se apartó de la docencia (CIC., *Brutus* 12)— a un lugar común tan poco consistente como el de los «errores del contrario». Sin embargo, este mismo argumento me parece condenar la hipótesis de Solmsen, ya que tampoco podría resistir una tal reducción el *Arte* de Trasímaco, como lo prueban las otras menciones que le dedica Aristóteles, *infra,* en III 1, 04a14, 8, 09a3 y 9. Es más lógico suponer que Teodoro, en el curso de su larga vida de *magister rhetorum,* compusiese un primer *Arte,* exclusivamente dedicado a la oratoria judicial, en el que habría de jugar un importante papel el análisis del referido lugar común, y que después redactara un segundo *Arte* (o una ampliación del ya escrito) en que quedase fijado un sistema más general de retórica. A favor del razonamiento de Solmsen se pronuncia, con todo, RADERMACHER, 109 *(fr.* 11).

[390] Es decir, de lo que los nombres significan: de su *etymología.* Sobre este tópico *apò toû onómatos,* compárese *Tóp.* II 6, 112a32 ss. La fuerza del lugar común reside en las interferencias que pueden obtenerse a partir del sentido literal o etimológico de nombres, ya sean compuestos, ya procedentes de un enunciado, ya de una etimología común a la que se propone. De estos tres casos, los dos primeros son los que menciona explícitamente *Tópicos* (como en el ejemplo de sustituir 'optimista', *eúelpin,* por 'el que espera bienes', *agathà elpízonta: loc. cit.,* lín. 34). Del tercero, que presupone una metáfora, es, en cambio, del que predominantemente se ocupa este pasaje de *Retórica.* CIC., *Tóp.* VIII 35 ss., trata de este mismo lugar común: *cum ex vi nominis argumentum elicitur, quam Graeci* ἐτυμολογίαν *vocant.* Y, asimismo, QUINT., *Inst. Orat.* V 10, 30-31.

Sabiamente lleva el nombre del hierro [391].

Y como lo que se acostumbra a decir en los elogios de los dioses [392]; o como Conón llamó a Trasibulo 'el de audaces resoluciones' [393], y Heródico le dijo a Trasímaco: «—siempre eres un luchador temerario» [394], y a Polo: «—tú siempres eres un potro» [395]. También de Dracón, el legislador, ⟨se decía⟩ que sus leyes no eran propias de un hombre, sino de un dragón (porque eran duras) [396]. Asimismo, *Hécuba,* en la obra de Eeurípides ⟨dice⟩ refiriéndose a Afrodita:

[391] Verso procedente de la tragedia *Tyro, fr.* 597 (NAUCK). Alude a Sidero, suegra de Tiro, a quien Sófocles debía presentar, en consonancia con su nombre *(Síderos,* 'hierro' y aún 'arma de hierro'), con toda la crueldad características que nos confirman otras fuentes: vid., en especial, APOLOD., *Bibl.* I 9, 8, y EUST., *Ad Hom. Il.* 158, 24.

[392] A los que frecuentemente se venera, como es sabido, desplegando en fórmulas sacras la significación de sus nombres o de sus apelativos.

[393] *Thrasýboulos* es, en efecto, un compuesto de *thrasýs,* 'audaz', y la raíz de *boúlesthai,* 'querer', 'resolverse a'. Conón es el general ateniense, vencedor de Pisandro en Cnido (394) y restaurador de la democracia. En cuanto a Trasibulo se trata aquí del de Esteiría, mencionado por DEMÓST., *De Cor.* § 219, como uno de los más célebres oradores de su época, al que Aristóteles vuelve a citar, *infra,* en 01a34. Su activa participación, como general y político, durante los últimos años de la Guerra del Peloponeso a favor de la democracia justifica el apelativo de su correligionario Conón.

[394] *Thrasýmachos,* nombre del conocido sofista y maestro de retórica que en el L. I de la *República* de Platón aparece como interlocutor de Sócrates, es interpretado como un compuesto de *thrasýs* y *máchē,* audaz o temerario en la lucha. La personalidad de Heródico resulta difícil de establecer. Probablemente se trate del médico de Selimbria, maestro de Hipócrates, a cuya práctica médica se refiere PLAT., *Rep.* III 406a ss.; si es que no hay que ver aquí un error del copista, por Pródico, «lo que —señala TOVAR, n. 161— es bien posible paleográficamente».

[395] El nombre de Polo, el famoso sofista discípulo de Gorgias, significa 'potro' o 'caballo' *(pôlos).*

[396] *Drákon* significa, en efecto, 'dragón' o 'serpiente'. La dureza de las leyes

Rectamente el nombre de la insensatez da comienzo al nombre
[de la diosa [397].

Y Queremón escribe:

Penteo, epónimo de su futura desgracia [398].

23.2. *Jerarquías en la eficacia retórica de los entimemas*

Entre los entimemas gozan de más reputación los refutativos que los demostrativos, por cuanto el entimema refutativo logra la aproximación de contrarios en un espacio reducido y porque, por otra parte, las cosas se hacen más claras al oyente cuando se le presentan una enfrente de otra [399]. A su vez, entre todos los silogismos refutativos y demostrativos los que obtienen mayor aplauso son los que están de tal manera hechos que, sin ser superficiales, nada más comenzar se prevé su conclusión (pues los oyentes se sienten entonces muy satisfechos consigo mismos por haberlos previsto); y, después, aquéllos otros que sólo tardan en comprenderse el tiempo que transcurre en su enunciado [400].

draconianas es proverbial. Aristóteles se refiere a ellas en *Pol.* II 12, 1274b15, diciendo que «nada tienen de particular ni digno de mérito, salvo, su dureza por la magnitud del castigo».

[397] *Troyanas,* 990. El nombre de la diosa *Aphrodítē,* responsable en último extremo de la tragedia de Troya y la desventura de Hécuba, comienza igual que *aphrosýnē,* 'insensatez'.

[398] *Fr.* 4 (Nauck). *Pénthos* significa 'duelo', 'luto', lo que es conforme con la suerte que le aguarda al héroe. Poco sabemos de esta tragedia y aún del propio Queremón, que floreció a mediados del s. IV; pero la misma etimología ofrece Euríp., *Bac.* 367.

[399] La misma idea sobre la mayor reputación retórica de los entimemas refutativos, razonada de igual modo y casi con las mismas palabras, se repite en III 17, 18b3. Los motivos aducidos por Aristóteles para esta mayor reputación son dos: uno lógico y otro gnoseológico; lo que el filósofo denota con el uso de *mèn... dè* y queda distinguido en mi traducción con 'por otra parte'.

[400] La lista de tópicos objeto de este capítulo, no ha seguido otro criterio que la mera acumulación, por otra parte usual en Aristóteles. Sin embargo, tales tópicos pueden ser ordenados según tablas deductivas que parten de las clases de lugares comunes y de los principios de los que ellos dependen. La que se ofrece a continuación, ligeramente modificada y completada, procede de Russo, *op. cit.,* págs. 136-37. (Los números exponenciales indican tópicos que proceden de más de una fuente).

«TÓPOI» MENORES DE LOS ENTIMEMAS RETÓRICOS	
«TÓPOI» LÓGICO-METAFÍSICOS	P.° Contradicción: 1, 14¹, 20¹, 25¹
	P.° Causalidad: 13, 14², 17, 19¹, 22¹, 23, 24
	P.° Finalidad: 19², 20², 25²
	Aplicación empírica de las categorías de tiempo y cantidad: 4, 5, 18
	Reducción de elementos lógicos-metafísicos a la probabilidad y verosimilitud: 7, 9, 10, 12, 21
«TÓPOI» GRAMATICALES	2, 3, 8, 28
«TÓPOI» PSICOLOGÍSTICOS	15, 20³, 22², 25³, 26¹
«TÓPOI» INCOMPLETOS	(en parte recogidos de la tradición retórica): 6, 26², 27

24. LUGARES DE LOS ENTIMEMAS APARENTES

Puesto que cabe que haya un silogismo y otro que, sin ser tal, lo parezca, forzosamente habrá también un entimema
y otro que, sin ser tal, lo parezca, dado que el entimema es una 1401a
clase de silogismo [401]. Por su parte, los lugares comunes de los entimemas aparentes son:

[401] Sobre la naturaleza de este capítulo y su conexión con el anterior, cf. n. 302. La perspectiva de análisis cambia ahora de objeto: mientras que el cap. 23 ha fijado los lugares comunes de donde se han de obtener los entimemas, el presente cap. 24 razona las principales falacias que se le pueden presentar al orador, con el fin de que éste sea capaz de prevenirlas. Los paralogismos reunidos aquí son también analizados en *Ref. sof.,* donde Aristóteles, en el contexto de una clasificación más rigurosa (165b23), los hace depender: 1.°) de la expresión *(parà tēn*

I. Uno procede de la expresión. Y, de éste, una parte consiste, como en la dialéctica, en *formular como final, a manera de conclusión, lo que todavía no ha sido concluido en el silogismo* [402]. ⟨Por ejemplo⟩: «es así que no es esto ni aquello, luego necesariamente será esto o esto otro». ⟨⟨Porque en materia⟩⟩ [403] de entimemas el enunciar algo de modo conciso y en oposición [404] ofrece la apariencia de un entimema (pues una expresión de esta clase es campo abonado para el entimema) y parece que un

léxin) y, 2.°) del razonamiento, al margen de la expresión *(éxō tês léxeōs)*. Del conjunto de argumentaciones falaces estudiadas en ambos tratados, cuatro figuran exclusivamente en *Ref. sof.* A saber, un paralogismo de expresión: la pronunciación o *prosoidía,* y tres paralogismos de razonamiento: la «ignorancia de la refutación» *(élenchou ágnoia),* la «petición de principio» *(tò en archê lambánein)* y la «conversión de varias preguntas en una» *(tà dúo erōtḗmata hèn).* En cambio, el tópico 3.° de este capítulo de *Ret.*, que trata de la exageración o *deínōsis,* es puramente retórico y no aparece en la lista de *Ref. sof.* El intento de derivar de estos datos de la crítica interna un criterio cronológico, que situaría a *Ret.* 24 en una fecha anterior a *Ref. sof.*, tal como sugiere BRANDIS, 22, no ha logrado sustentarse sobre ninguna evidencia filológica.

[402] El mismo paralogismo se razona, de un modo estrechamente paralelo, en *Ref. sof.* 15, 174b8: «aun no habiendo probado nada, no hacer ninguna pregunta final, sino afirmar a modo de conclusión, como si ya se hubiera probado». Esta falacia, calificada por Aristóteles como «la principal artimaña sofista» *(tò málista sophistikòn sykophántema)* depende exclusivamente de la expresión —del lenguaje—, puesto que se fundamenta en la «ordenación de los argumentos»: como también se lee en *Ref. sof.* 14, 174a14, se trata, en efecto, de «colocar las cuestiones que constituyen el problema de un modo que sirva para ocultar algo, igual que en los argumentos dialécticos». Por lo mismo, la solución de este paralogismo es la descrita en *Ref. sof.* 18; a saber: «poner de manifiesto en función de qué pregunta sobreviene la falsedad» y «resolver los argumentos aparentes haciendo distinciones» (176b32 y 36).

[403] He suplido ⟨*en gàr*⟩, como la edición aldina. Vahlen proponía *kaì en* y Ross simplemente *en*. Algún suplemento es preciso para hacer posible la sintaxis. Ahora bien, el elegido por mí, en cuanto que introduce una cláusula causal, tiene al menos a su favor a una parte de la tradición de los *deteriores* (codd. E, Q).

[404] En esta referencia a una expresión concisa y antitética *(synestramménōs kaì antikeiménos),* hay que ver quizás una alusión a Isócrates, como parece demostrar el ejemplo que más abajo se aduce (vid. nota siguiente). En todo caso, como señala COPE, II, 303, con estos términos se disigna habitualmente —por oposición a la *katestramménē léxis* o expresión dilatada— el estilo de Isócrates y Demóstenes.

⟨resultado⟩ tal procede de la forma de la expresión. Por otra parte, para hablar con esta expresión por vía de silogismo, es útil enunciar los puntos principales de muchos silogismos —⟨por ejemplo,⟩ que a unos salvó, que a otros vengó, que libertó a los griegos— [405], puesto que cada uno de ellos estaba ya demostrado por otros; sin embargo, de ponerlos juntos ⟨sólo⟩ en apariencia resulta una conclusión.

En cuanto a la otra ⟨parte⟩, procede de la *homonimia* [406]: el decir ⟨, por ejemplo,⟩ que un *ratón* es virtuoso porque de él provienen las celebraciones religiosas más dignas de veneración, dado que, en efecto, los *misterios* son las fiestas más venerables de todas [407]. O el que alguien, para encomiar a un perro, englobe a la vez al Perro celeste [408] o a Pan, ⟨argumentando⟩ que Píndaro ha dicho:

Oh bienaventurado, al que perro multiforme de la gran diosa
los olímpicos llaman [409].

O, también, que no tener perro es muy deshonroso y que, por lo tanto, el perro es evidentemente honorable. Asimismo, el decir que Hermes es el más *benévolo* de los dioses, porque es al único

[405] El ejemplo sintetiza los §§ 65-69 del *Evágoras* de Isócrates.

[406] Sobre este tópico *(parà tḕn homōnymían),* cf. *Ref. sof.* 4, 165b31-166a22, donde la misma falacia se divide en dos: la 'homonimia' propiamente dicha y la 'ambigüedad' *(amphibolía).* También *Poét.* 25, 1461a, se refiere a estos paralogismos, englobando ahora —a la inversa de *Ret.*— la homonimia en la ambigüedad. El modo de resolver los argumentos basados en estos tópicos es el que razona *Ref. sof.* 16, 175a7: «... hacer ver de cuántas maneras se dice cada cosa y cuáles de manera distinta, tanto en los objetos como en los nombres».

[407] Juego entre *mŷs* (ratón) y *mystḗria* (misterios). Probablemente aluda al *Panegírico del ratón* del sofista Polícrates (MÜLLER, *Orat. Att.* II 313), que Aristóteles vuelve a citar, *infra,* en 01b15 (vid. n. 423).

[408] O sea, a la constelación de Sirio que introduce en el calendario los días del perro. Cf. HOM., *Il.* XXII 27-29. En *Hist. An.* VIII 15, Aristóteles se refiere con el término *epì kyní* (tras el perro) a un cambio de estación: cf. COPE, II 305.

[409] Fr. 96 (SNELL). La razón es que Píndaro llama «multiforme» *(pantodapòn)* al perro de la gran diosa. Esta «gran diosa» es más probablemente Deméter que Cibeles, cuyo culto era prácticamente ignorado, salvo en Frigia, en la época de Píndaro.

que se le llama «común Hermes» [410]. O decir que lo más virtuoso es la *palabra*, porque los hombres buenos se hacen dignos, no de dinero, sino de *mención* [411]. Pues el ser *digno de mención* no se dice, en efecto, unívocamente.

II. Otro ⟨lugar común⟩ consiste en *decir en síntesis lo que estaba dividido o en dividir lo que era compuesto* [412]. Porque como parece que es lo mismo lo que muchas veces no lo es, ello permite [413] hacer la que más útil sea de las dos cosas. Tal es el argumento de Eutidemo: saber, por ejemplo, que hay una trirreme en el Pireo, porque cada uno ⟨de estos términos⟩ es conocido [414]. Asimismo, saber las letras, porque se conoce la

[410] La razón del equívoco nos la explica Teofr., *Caract.* XXX. Siendo Hermes el dios de los hallazgos casuales, cuando alguien encontraba algo en el suelo, su compañero *(koinônós)* le reclamaba la mitad, citando para ello el proverbio «Hermes es común» *(koinòs Hermês)*. Se trata, como se ve, de un ejemplo de *amphibolía*, más que de homonimia.

[411] *Lógos* en ambos casos, pues el término significa las dos cosas: 'palabra' y 'estima' (especialmente esto último en la expresión *áxios lógou*, como se lee en el texto). Se trata de un nuevo ejemplo de *amphibolía*, según advierte Aristóteles con su referencia a *haplôs*, aquí traducido —por una única vez— por 'unívocamente'.

[412] Ambos paralogismos *(syntitheís, diairôn)* son analizados separadamente en *Ref. sof.* 4, 166a22-32 y 33-38. La solución de las dos falacias se encuentra en el cap. 20, *passim*, bajo el enunciado general: «si el argumento significa cosas distintas según que esté dividido o compuesto, hay que decir lo contrario apenas se ha sacado la conclusión».

[413] Traduzco así *deî*, interpretando la conveniencia o la obligación práctica en el sentido más apropiado al uso de los argumentos paralogísticos.

[414] Este argumento de Eutidemo debía ser célebre, puesto que Aristóteles lo da por sentado sin desarrollarlo. Con semejante hermetismo lo cita igualmente en *Ref. sof.* 20, 177b12 (en el contexto de la solución de las falacias por síntesis y análisis) bajo la fórmula: «¿Has visto unas trirremes estando en Sicilia ahora estar en el Pireo?». El sentido del sofisma reside en que, enunciada sin ninguna división, la frase genera un engaño («estando en Sicilia ahora estar en el Pireo»), que se disuelve, si se divide convenientemente la frase mediante el uso de una coma («estando en Sicilia, ahora estar en el Pireo»). Esta última afirmación es posible por cuanto se conoce cada uno *(hékaston gàr oîden)* de los referentes de la frase; o sea, que hay trirremes en Sicilia, puesto que los atenienses han enviado allí una expedición para someter la isla, y que hay también trirremes en el Pireo, que es el puerto de los atenienses. La interpretación del argumento procede del comentario de Alej. de Afrod., *In top.* 177b12. Y por lo demás, este Eutidemo es el mismo

palabra, dado que la palabra es lo mismo ⟨que las letras⟩ [415]. Y también afirmar que, puesto que la ⟨dosis⟩ doble es dañina para la salud, la simple no puede ser saludable. Estaría, en efecto, fuera de lugar que, si dos veces una cosa es buena, una sola sea mala: así empleado, ⟨el entimema⟩ es, pues, refutativo. Pero se convierte en demostrativo de este otro modo: no es posible que una cosa sea, una vez, buena y, dos veces, mala. Sin embargo, todo este lugar común es paralogístico. Como lo es, a su vez, lo que Polícrates dijo, refiriéndose a Trasibulo, sobre que había eliminado a treinta tiranos, pues ello es así por síntesis [416]. O lo que Polícrates dijo, refiriéndose a Trasibulo, sobre que había procede de una división:

Justo es que si una mata a su esposo...,

muera ella también y que el hijo vengue a su padre. Sin duda, éstos son los hechos que se han cometido; pero agrupados en 1401b
síntesis, tal vez no sean ya, en efecto, una cosa justa. Por lo demás, también podría haber aquí un paralogismo de omisión [418], ya que se omite por obra de quién.

que da nombre al diálogo de Platón, donde es presentado —juntamente con Dionisio— como maestro en la erística o arte de la discusión (273c).

[415] El paralogismo se refiere en especial a la combinación de predicados (o a las palabras compuestas): lo que resulta de la combinación no es ciertamente igual a lo que significan sus elementos por separado. Un ejemplo de ello lo proporciona *De Inter.* 11, 20b35 ss.: «Aunque un hombre sea zapatero y bueno, no podemos combinar juntas las dos proposiciones y decir que él es también «un buen zapatero». Porque si se puede decir esto cuando ambos predicados tomados separadamente se afirman con verdad de este sujeto, también ambos, cuando se tomen juntos, se afirmarán con verdad de este sujeto, de lo que se siguen muchos absurdos».

[416] Trasibulo de Esteiría, ya citado en 00b19 (vid. n. 393), había puesto fin, en efecto, mediante la intervención del rey Pausanias, al gobierno de los Treinta (año 403). Por esta razón, el sofista Polícrates —a quien Aristóteles volverá a citar en 01b15— solicitó *treinta* recompensas para Trasibulo. Al hecho se refiere por dos veces Quint., *Inst. Orat.* III 6, 26, y VII 4, 44.

[417] Nada conocemos de esta tragedia, de la que éste que cita Aristóteles es el único verso que conservamos. Está recogido como *fr.* 5 (Nauck).

[418] Tal paralogismo 'de omisión' *(parà tên élleipsin)* se razona más abajo, en el núm. 8 de este capítulo (vid. n. 432).

III. Otro lugar común consiste en *inclinar hacia la aceptación o rechazo de un argumento por medio de la exageración* [419]. Por su parte, esto ocurre cuando, sin probar que se hizo ⟨⟨ni que no se hizo⟩⟩, ⟨el orador⟩ amplifica el hecho; porque esto permite mostrar, o bien que no se ha hecho, cuando quien amplifica es el que está siendo objeto de la causa, o bien que se ha hecho, cuando es el acusador el que amplifica. Pero, en realidad, no hay aquí entimema, puesto que el oyente comete paralogismo al juzgar que se hizo o que no se hizo sin que ello esté demostrado.

IV. Otro ⟨lugar⟩ procede del *signo* [420], porque tampoco éste se concluye de un silogismo. Es como si alguien dijese: «a las ciudades les convienen los enamorados, porque el amor de Harmodio y Aristogitón derrocó al tirano Hiparco» [421]. O si se afirma que Dionisio es ladrón, porque es malvado. Esto, ciertamente, no se concluye de un silogismo, pues no todo malvado es ladrón, sino que todo ladrón es malvado.

V. Otro ⟨lugar⟩ se debe al *accidente* [422], como aquello que

[419] Este paralogismo, exclusivamente retórico, nace del uso falaz de la amplificación o *aúxēxis,* de la que Aristóteles ha tratado en I 9, 68a10 ss. (vid. n. 244) y a la que volverá a referirse *infra,* en II 26. El filósofo razona la falacia por el uso de la amplificación sobre el hecho aún no probado (al que, por ello mismo, presenta ya como verdadero). En cambio, la retórica latina fija su interés en las consecuencias psicologísticas del tópico, lo que es más próximo al concepto castellano de 'exageración'. Así, Quint., *Inst. Orat.* VI 2, 24: *Haec est illa quae* δείνωσις *vocatur: rebus indignis asperis, invidiosis, addens vim oratio.*

[420] Sobre el tópico *ek sēmeíōn,* cf. *Ref. sof.* 5, 167b8-13, donde Aristóteles lo considera como un caso particular —de aplicación precisamente retórica *(en toîs rhētorikoîs)*— del paralogismo de la consecuencia: véase, *infra,* núm. 6 y n. 425. La falacia reside en que «las demostraciones, de acuerdo con el signo, proceden de las consecuencias que se derivan de la cosa en cuestión; pues, si quiere mostrar que alguien es adúltero, se toma lo que de ello se sigue, a saber, que se adorna con afectación o que se le ve vagar de noche». La noción de signo está aquí tomada en el sentido técnico de I 2, 57b2 (vid. n. 59), por lo que la sustancia del paralogismo consiste en dar por establecida una relación que ni es necesaria lógicamente ni está probada por los hechos. Cf. *An. Pr.* II 27, 70a7-9.

[421] El argumento está tomado del discurso de Pausanias en Plat., *Banq.* 182c. Una crítica de esta leyenda se halla en Tucíd., VI 54.

[422] Sobre este tópico 'en función del accidente' *(dià tò symbebēkós),* compárese *Ref. sof.* 5, 166b28 ss., donde un paralogismo con el mismo nombre figura como el primero de los que proceden del razonamiento al margen de la expresión *éxō tês léxeōs).* La argumentación de *Ref. sof.* dice: «como en una misma cosa se dan accidentalmente muchas, no necesariamente todas ellas se han de dar en todos los predicados y en aquello de lo que se predican. Por ej.: si Córisco es distinto de un hombre, es distinto de sí mismo, pues es hombre». Cope, II, 312, arguye que ésta no es la clase de falacia que Aristóteles presenta en nuestro texto de *Ret.,* por cuanto, en los ejemplos que siguen, el accidente no es tomado como predicado, sino como causa. Así dicho, el tópico tendría que incluirse entonces entre los paralogismos de la falsa causa (núm. 7), puesto que el accidente se da siempre «juntamente con» aquello de que es accidente. Pero lo que Aristóteles quiere decir es algo distinto. La definición del accidente que propone *Tóp.* I 5, 102b3, lo presenta como «lo que no es ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse y no darse en una misma cosa». En este marco, *Tóp.* VII 5, 155a, declara que no es necesario que el accidente pertenezca a un objeto, «sino sólo que se dé», lo cual remite el accidente, no al plano de la sustancia, sino al plano de la posibilidad. Ahora bien, éste es el núcleo del paralogismo, tanto en *Ref. sof.* como en *Ret.;* a saber: que una determinación meramente posible (accidental) es tomada como necesidad, por el hecho de que —como en los ejemplos del tópico— efectivamente se da. Por ello la solución del paralogismo, que figura en *Ref. sof.* 24, 178a26 ss y de la que Aristóteles dice que «es una misma para todos ⟨ estos argumentos⟩», establece lo que sigue: «como es indeterminable cuándo hay que decir sobre el objeto lo que se da en el accidente (...) hay que dar, una vez sacada la conclusión, un enunciado semejante para todos ⟨los accidentes⟩, a saber, que no se dan necesariamente; *sin embargo, es preciso estar dispuesto a pronunciar el posible*». Esto último es, como resulta obvio, lo que, sin alterar los términos del enunciado, disuelve, no obstante, el paralogismo.

dice Polícrates sobre los ratones que cooperan comiéndose las cuerdas del arco [423]. O también si alguien sostiene que el ser convidado a un banquete es el mayor honor, por el hecho de que,

[423] El ejemplo está tomado del *Panegírico del ratón* del sofista Polícrates (Müller, *Orat. Att.* II 313), al que probablemente alude también el ejemplo de homonimia citado *supra,* en 01a13 (vid. n. 407). Polícrates es conocido, sobre todo, por una célebre *katēgoría Sokrátous,* escrita en torno al 393-2, en la que, según parece, recogía los argumentos acusadores del histórico discurso de Ánito en el proceso del 399. Fue también autor de varias apologías: una sobre el mítico rey de Egipto Busiris, prototipo de crueldad; otras sobre diversos animales, como la que aquí se cita; otras, en fin, sobre personajes del ciclo troyano, como Alejandro, Helena o Clitemnestra, de las que es probable tengamos ecos en la *Retórica* (véanse nn. 319, 426 y 433). En cuanto a la anécdota a que se refiere el texto, con ella debe relacionarse la narración de Heród., II 141, según la cual el fracaso de la expedición de Senaquerib contra Egipto se debió a una invasión de ratones, que royeron las cuerdas de los arcos y las correas de los carros del ejército asirio.

por no serlo, se irritó Aquiles contra los aqueos en Ténedos [424]. No obstante, él se irritó al sentirse despreciado, si bien aconteció tal cosa por no haberle invitado.

VI. Otro ⟨lugar⟩ procede de la *consecuencia* [425]. Así, por ejemplo, lo que ⟨se dice⟩ en *Alejandro* [426] acerca de que éste era magnánimo porque, eludiendo el trato con sus semejantes, vivía solo en el monte Ida; y como los magnánimos son de esta naturaleza, se opinaba que también él era magnánimo. Y, lo mismo, aquello de que, porque uno sea elegante y pasee por la noche, es un adúltero, ya que éstos se comportan así [427]. Por otro lado, esto es parecido a ⟨decir⟩ que, en los templos, los mendigos cantan y bailan y que a los exiliados les es posible vivir donde les apetezca [428]: puesto que a los que parecen ser felices les son pertinentes estas mismas cosas, se opinará entonces que todos aquéllos a quienes tales cosas les sean pertinentes, son también felices. Sin embargo, la diferencia está en el cómo y, por ello, se viene a caer aquí en un ⟨paralogismo⟩ por omisión [429].

VII. Otro ⟨lugar⟩ procede de ⟨presentar⟩ *lo que no es causa como causa* [430], por el hecho de que, por ejemplo, haya

[424] El hecho se refiere a un asunto anterior a la guerra de Troya, sobre el que Sófocles compuso una tragedia hoy perdida. Véase Nauck, 161 ss.

[425] Sobre el tópico de la 'consecuencia' *(tò parà tò hepómenon),* cf. *Ref. sof.* 5, 167b1 ss.: «el paralogismo en función de lo que se sigue se da por creer que la consecuencia es reversible; porque, cuando, al existir algo, necesariamente existe otra cosa, creen algunos que también, al existir lo segundo, existirá necesariamente lo primero». Como advertí en la n. 420, el paralogismo *ek sēmeíou* constituye un caso particular, exclusivamente retórico, de esta falacia de la consecuencia. La solución en ambos casos es la que razona *Ref. sof.* 28, *passim.*

[426] Seguramente se trata de la misma Apología anónima (¿Polícrates?) de Alejandro, algunos de cuyos argumentos resumió Aristóteles, *supra,* en 97b23 (vid. n. 319).

[427] Es el mismo ejemplo de *Ref. sof.* 5, 167b10, ya citado en la n. 420.

[428] Los ejemplos parecen tomados de (o a ellos se refiere también) Isócr., *Helen.* § 8.

[429] Cf., *infra,* tópico núm. 8 (y n. 432).

[430] Cf., sobre este tópico, *Ref. sof.* 5, 167b21. Se trata del muy conocido paralogismo *post hoc, ergo propter hoc.* La solución de la falacia es la razonada en 6, 168b: «Los paralogismos que proceden de tomar lo del principio y de sostener

sucedido juntamente con o después de algo. Con ello, el «después de algo» se interpreta como «a causa suya»; y esto ⟨ocurre⟩, sobre todo, en la política. Démades, por ejemplo, decía que el gobierno de Demóstenes era la causa de todos los males, porque después de él sobrevino la guerra [431].

VIII. Otro ⟨lugar⟩ procede de la *omisión del cuándo y el cómo* [432]. Así, por ejemplo, ⟨decir⟩ que Alejandro raptó legalmente a Helena, dado que por su padre le había sido concedido a ella el derecho de elección [433]. Ahora bien, ⟨tal derecho⟩ no valía siempre igual, sino sólo la primera vez, porque sólo hasta **1402a** ese momento tiene autoridad el padre. O decir que golpear a hombres libres es ultraje, pues ello no es así en todas las ocasiones, sino sólo cuando se comienza a golpear sin justicia [434].

IX. Además de éstos, tal como ⟨ocurre⟩ en la *Erística* [435],

como causa lo no causal se hacen evidentes a través de la definición; pues es preciso que la conclusión se desprenda por darse estas cosas (i. e., en virtud de las premisas: cf. *An. Pr.* I 1, 24b18), lo cual no sería posible en lo no causal».

[431] Démades, político y orador ateniense, muerto en el 318, fue uno de los más firmes representantes del partido promacedónico después de Queronea (338). Consecuentemente, este Demóstenes sí debe ser el célebre orador, citado con seguridad únicamente aquí. (Sobre las otras dos menciones de Demóstenes, vid. n. 313 a este L. II y n. 86 al L. III).

[432] El tópico es una aplicación del paralogismo *para tò haplôs mè haplôs* (núm. 9), del que en *Ref. sof.* se deduce. En 5, 167a15, la falacia por omisión tiene lugar «en aquellos casos en que, diciéndose la cosa sólo en un aspecto, parece que se sigue absolutamente, y también en aquellos casos en que no es fácil constatar cuál de dichos aspectos ha de aplicarse con propiedad». La solución del paralogismo se halla razonada en el contexto general de la refutación de los argumentos basados en términos absolutos o relativos de *Ref. sof.* 25, *passim.*

[433] Una argumentación semejante leemos también en el prólogo de la *Ifigenia en Áulide,* de Eurípides. Pero es verosímil que apareciese ya en la *Apología de Helena* del sofista Polícrates, de donde la habrían tomado tanto Eurípides como Aristóteles.

[434] Es cita de una definición jurídica, de la que tenemos conocimiento por numerosas fuentes: Isócr., *Contra Loq.* § 1; Jenof., *Cirop.* I 5, 13; *Ret. a Alej.,* 36, etc.

[435] Aristóteles remite aquí al *Perì Eristikôn,* que hace el núm. 27 del catálogo de Diógenes Laercio. La identificación de esta obra no resulta fácil, sobre todo si se tiene en cuenta que el mismo catálogo menciona unas *Lýseis eristikaí* (DL. 28) y unas *Diaréseis sophistikaí* (DL. 29). Sin embargo, las razones aducidas por

del hecho de ⟨*tomar una cosa*⟩ *absolutamente y, no absoluta, sino relativamente a algo,* resulta también un silogismo aparente [436]. Igual, por ejemplo, que en la dialéctica ⟨se afirma⟩ que el no ser existe, porque el no ser es no-ser, y que lo no conocido es objeto de ciencia, porque constituye un conocimiento científico el que lo no conocido es no-conocido [437], así también, en la retórica, hay un entimema aparente que procede de *lo que es, no absolutamente probable, sino probable en relación a algo* [438]. Esta ⟨probabilidad⟩, con todo, no lo es universalmente, como lo señala Agatón:

Moraux, *Listes,* 47-48, a favor de reconocer en tal título nuestro *Sophístika Élenka (Refutaciones sofísticas)* son, me parece, sólidas. Por una parte, el título actual se limita a transcribir las primeras palabras de la obra, mientras que el que da Diógenes se atiene mejor a la intención de Aristóteles, quien se refiere al objeto del tratado con esta frase: *perì de tôn agonistikôn kaì eristikôn nŷn légomen.* Por otra parte, el *Perì Eristikôn* aparece dividido en dos libros en el catálogo, lo que es conforme con la estructura de nuestro *Ref. sof.*, que, en efecto, se compone de dos partes claramente diferenciadas y de parecida extensión (caps. 1-15/16-34). Por último, el tópico que razona aquí *Ret.*, no sólo reproduce la materia de que trata *Ref. sof.* 5, 166b36 ss., sino que también ofrece la misma argumentación y el mismo ejemplo sobre el *ser,* de modo que es plausible pensar que Aristóteles está ciertamente citando a *Ref. sof.* con el nombre de *Perì Eristikôn.*

[436] Como queda dicho en la nota anterior, este tópico —expresión del conocido paralogismo *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*— se halla también analizado en *Ref. sof.* 5, 166b36 ss.: «hay paralogismo en función de que algo se diga de manera absoluta o bajo algún aspecto en vez de propiamente, cuando lo que se enuncia como particular se toma como dicho de manera absoluta». Esta confusión entre *parà tò haplôs* y *mḕ haplôs* procede ciertamente del razonamiento; pero a ella no es ajena una dificultad que nace de la expresión, pues, en efecto, dos enunciados tomados, uno absolutamente, y otro relativamente, «parecen ser lo mismo por la proximidad de la expresión y porque difieren muy poco» *(ibid.).* La solución del paralogismo está estudiada en *Ref. sof.* 25, *passim.*

[437] El ejemplo está tomado de Plat., *Eutid.* 293c/d, y en él hay que ver quizás, como habitualmente se señala, un eco de la polémica entre Platón y Aristipo.

[438] Es decir, en relación con determinadas condiciones de espacio, tiempo o circunstancias que son precisamente las que sostienen la probabilidad particular: el paralogismo *haplôs mè haplôs* se combina aquí, por lo tanto, con un paralogismo de omisión (núm. 8), puesto que tales condiciones particulares son silenciadas. De todos modos, lo que se arguye en este texto es principalmente la 'probabilidad de lo improbable' —supuestas dichas condiciones—, a que también se refiere *Poét.*

Tal vez haya que decir que lo único probable es
que a los mortales les suceden muchas cosas improbables [439].

Porque, en efecto: lo que va contra lo probable, sucede, de manera que también es probable lo que va contra lo probable; y, si esto es así, lo improbable será probable, pero no absolutamente, sino que, igual que en la *Erística,* el no añadir en qué medida, en relación a qué y de qué modo hace falaz el argumento, aquí también ⟨lo hace⟩ el hecho de que lo que va contra lo probable, es probable, no en absoluto, sino relativamente a algo. Sobre este único lugar común, por lo demás, está compuesto todo el *Arte* de Córax [440]: «si uno no está incurso en una causa, por ejemplo, si uno es débil, puede escapar a una acusación de violencia (porque no es probable); pero igualmente ⟨puede⟩, si sí está incurso, por ejemplo, si es fuerte (porque no es probable, supuesto que iba a parecer probable)». Y lo mismo en los demás casos, ya que es forzoso que uno esté incurso o no en una causa: ambas cosas se manifiestan, pues, probables, pero una de ellas es probable, mientras que la otra no lo es absolutamente, sino según se ha dicho. También el convertir el argumento más débil en el de más fuerza consiste en esto mismo. Y de ahí que con justicia se sintiesen los hombres tan indignados ante la profesión de Protágoras [441]; pues es engaño, y probabilidad no

18, 145b24 (asimismo con una cita de Agatón, que no coincide, sin embargo, con la que aquí propone Aristóteles).

[439] *Fr.* 9 (Nauck).

[440] Hay acuerdo en que esta referencia al *Arte* de Córax debe ponerse en relación con el tópico en general de la probabilidad *(tò eikós)* y no sólo con sus usos paralogísticos. Así lo confirma la descripción que sobre la retórica de las probabilidades ofrece Plat., *Fedr.* 267a y 273e, y que, aunque referida a Tisias, el discípulo de Córax, no puede sino remitir también a este último. Sobre ambos autores, véanse los materiales y comentarios reunidos por Radermacher, 28-35. La frase entrecomillada, que muy bien puede ser una cita, representa, así pues, un *specimen,* o un resumen basado en una aplicación particular, a partir de un uso generalizado de la probabilidad como material de la persuasión.

[441] Aristóteles identifica a la retórica de Protágoras con esta fórmula-programa («hacer de la causa más débil la más fuerte»), que otras fuentes remiten a la sofísti-

verdadera, sino aparente, y no se da en ningún otro arte, sino en la retórica [442] y en la erística.

25. LA REFUTACIÓN

25.1. *Clases de refutación*

Sobre los entimemas, tanto reales como aparentes, hemos hablado ya. Nos queda ahora referirnos a la refutación. Ahora bien, la refutación es posible, o porque se propone un *contrasilogismo,* o porque se aduce una *objeción* [443]. Por una parte, es desde luego obvio que cabe proponer

ca en general. Cf. ARISTÓF., *Nub.* 889 ss., y CIC., *Brut.* 8, 30. La relación entre esta frase y los *díssoi lógoi* o discursos dobles de las *Antilogíai* resulta problemática. Seguramente el análisis de las probabilidades y, en particular, de la probabilidad de lo improbable fuese más bien el objeto de la *Téchne eristikôn* que cita DIÓG. LAER., IX 51, si, como es verosímil, era ésta una obra independiente de la *Antilogíai.*

[442] Es decir, de la retórica en su sentido peyorativo como técnica de las malas artes de persuasión. Suprimo por innecesaria la *é* intercalada por Ross *(all' ⟨é⟩ en rhetorikêi kaì eristikêi),* que es un añadido de Th. Gomperz.

[443] Tras haber razonado los lugares comunes aparentes de los entimemas (cap. 24), Aristóteles examina ahora los procedimientos de refutación *(lýsis),* de conformidad con la recomendación de *Met.* II 1, 995a28, que prescribe analizar las dificultades antes que las soluciones; pues «no es posible soltar *(lýein),* si no se conoce antes la atadura *(desmós)*». El mismo método sigue también *Ref. sof.,* cuyos caps. 16-34 dan solución a los paralogismos previamente estudiados en los caps. 1-15. De las clases de refutación que distingue aquí Aristóteles, los 'contrasilogismos' *(antisyllogismoí)* proceden de los mismos lugares comunes de que se obtienen los entimemas y no comportan ningún carácter particular, puesto que, tratándose de inferencias dialéctica o retóricas, permanecen igualmente en el ámbito de lo probable y lo plausible. De este modo, pues, un contrasilogismo es refutativo, si no es necesario, en la medida simplemente en que obtiene una conclusión más verosímil que aquélla que viene a refutar. En cambio, la objeción *(énstasis* = obstáculo) constituye un procedimiento específico de refutación, cuyos rasgos se hallan descritos en *An. Pr.* II 26. Una objeción —dice allí Aristóteles— es «una premisa que es contraria a otra premisa». Tal objeción-premisa lo mismo puede ser universal que particular; ahora bien, como, en todo caso, es introducida siempre como oposición a otra premisa, sólo cabe presentarla en dos figuras del silogismo, dado que «los

un contrasilogismo a partir de los mismos lugares comunes, porque los silogismos proceden de las opiniones plausibles, pero muchas de estas opiniones son contrarias entre sí. Por otra parte, las objeciones se obtienen, como en los *Tópicos* [444], de cuatro

opuestos pueden únicamente demostrarse en la 1.ª y 3.ª figuras» (69b4-5). La doctrina de *Ret.* sobre la objeción se ajusta a este mismo punto de vista, si bien, de acuerdo con la naturaleza dialéctica de sus argumentos, sustituye *'premisa'* por *'opinión'.* Así lo leemos en la definición de II, 26, 03a31, que dice: «la objeción... consiste en enunciar una *opinión,* de la que resultará claro que el oponente no ha hecho silogismo o bien que ha introducido algún elemento falso». Las modalidades de objeción estudiadas por Aristóteles en este cap. 25 se atienen —relativamente— a las que se hallan en el ya citado *An. Pr.* II 26, esp. 69b37 ss. y en diversos pasajes de *Tópicos* (véase, no obstante, la inmediata n. 444). Por lo demás, de la refutación en general tratan también, en sentido aristotélico, CIC., *De Inv.* 42, 79-80, y QUINT., *Inst. Orat.* V 13.

[444] Esta cita de *Tópicos* plantea considerables dificultades. Los cuatro modos de poner una objeción que distingue *Tóp.* VIII 10, 161a1-16 no coinciden, en efecto, con los que aquí señala *Ret.,* los cuales se ajustan, en cambio, bastante bien a los que propone *Anal. Pr.* II 26, 69b37-70a1. Este hecho fue interpretado por BRANDIS, 23, en el sentido de que Aristóteles debió alterar el texto de *Tópicos* en fecha posterior a la redacción de la *Ret.,* o bien que esta última cita un pasaje de *Tópicos* tal vez perdido y, en todo caso, ausente de nuestro texto. A esta opinión replicaron VAHLEN y COPE, II, 323, señalando que la mención aristotélica podía entenderse en sentido general *(en toîs topikoîs)* y remitir entonces a diversos pasajes de nuestra obra, en particular —además del ya citado VIII 10— a VIII 2, 157a34 ss., y II 9, 114b6 ss. Finalmente, GOHLKE, 119, ha argumentado que la cita de Aristóteles se enmarca en un residuo de la versión antigua de la *Ret.* (el párrafo 02a28-02b13), que debía ser, reemplazado por la parte restante del capítulo (02b14-03a16), ya concorde con la doctrina de los *Analíticos.* Con respecto a este problema se deben señalar, a mi parecer, los siguientes datos: 1.º) los pasajes particulares aducidos por Vahlen y Cope acaso ilustren, pero desde luego no se atienen a lo que *Ret.* dice acerca de la 'objeción'; mientras que al contrario, la probabilidad de que Aristóteles esté realmente citando un texto concreto de *Tóp.* resulta reforzada por el hecho de que vuelve a remitir a él en el capítulo siguiente, a propósito de la definición de 'objeción' de 03a32 (vid., *infra,* n. 462). 2.º) La doctrina de *Tóp.* VIII 10 está, no obstante, bien ilustrada en la *Ret. a. Alej.* (1422a24 y b2-20: 1423a6; 1439a12; 1440a12), por lo que parece atenerse —sea o no aristotélico el razonamiento de *Ret. a Alej.*— a un punto de vista en todo caso antiguo; es difícil sostener, en consecuencia, que *Tóp.* haya sido corregido, como lo quiere Brandis, en fecha tardía y en esa dirección. 3.º) De todos modos, y para cualquier hipótesis, permanece la evidencia de que este cap. 25 se ajusta, *todo él,* al análisis de los

maneras; a saber: o bien a partir de lo mismo, o bien de lo semejante, o bien de lo contrario, o bien a partir de juicios ya hechos.

Llamo *de lo mismo* [445] a, por ejemplo, si se propone un enti-
1402b mema sobre el amor, calificándolo de virtuoso, 〈aducir〉 la objeción de dos maneras: diciendo, o, universalmente, que toda indigencia es mala, o particularmente, que no se hablaría de «amor caunio» [446], si no hubiese amores perversos.

De *lo contrario* [447] se obtiene una objeción 〈alegando〉, por ejemplo, si el entimema era que el hombre bueno es benefactor de todos sus amigos, que tampoco el malo hace el mal a todos.

De *lo semejante* [448], 〈alegando〉, por ejemplo, si el entimema

---

Analíticos: el paralelo citado con *An. Pr.* II 26, 69b37 ss., impide —o, por lo menos, no justifica— la división de este capítulo de *Ret.* en dos partes, en el sentido definido por Gohlke. A partir de este análisis creo que pueden obtenerse algunas conclusiones. En primer lugar, es muy probable que Aristóteles razonara al principio la objeción retórica en unos términos semejantes a los que vemos en la *Ret. a Alej.* y en *Tóp.* VIII 10; pero lo cierto es que la doctrina de este cap. 25 está conformada por la argumentación de los *Analíticos* y que sin duda corresponde al período de la última redacción de la *Retórica.* En estas circunstancias, es verosímil que, si el presente capítulo substituye a algunas consideraciones anteriores respecto de la objeción, el filósofo siguiera citando, por propia inadvertencia o porque en el marco de la *Ret.* sigue tratándose de un problema dialéctico, el texto de *Tópicos* a que en un principio remitiese.

[445] *Aph'heautoû.* La objeción niega, en este caso, la premisa misma, sin oponer otra diferente.

[446] Con esta expresión se designa el amor incestuoso entre hermanos. Biblis, hermana gemela de Cauno, se enamoró de éste con amor culpable, lo que dio origen a la huida de Cauno. Otras versiones cuentan a la inversa la historia. Cf. Ant. Lib., *Metam.* 30, y Part., *Erot.* XI 1. Ovidio narra también el mito en *Metam.* IX 453 ss.

[447] *Apò toû enantíou.* La objeción consiste ahora en oponer la premisa contraria. Comp. con *Tóp.* II 9, 114b6 ss., si bien en este caso se razona la proposición «contraria de la contraria», dentro del análisis de las flexiones gramaticales *(sýstoicha* y *hómoiai ptôseis).*

[448] *Apò toû homoíou.* La objeción, basada en la introducción de una premisa semejante que invalida a la que se afirma, se fundamenta en el lugar común de los usos de la semejanza. Cf. *Tóp.* II 10, 114b25: «en el caso de cosas semejantes, mirar si se comportan de manera semejante».

era que siempre odian los que han padecido males, que tampoco aman siempre los que han recibido beneficios.

Y en cuanto a los *juicios,* los que proceden de hombres famosos [449]; por ejemplo, si el entimema dice que conviene ser indulgente con los borrachos, porque cometen sus faltas sin tener consciencia de ellas, 〈cabe aducir〉 la objeción de que, en ese caso, no sería digno de elogio Pítaco [450], pues no habría prescrito entonces las mayores penas para quienes cometen sus faltas estando ebrios.

Por lo demás [451], como los entimemas se enuncian a partir de cuatro 〈lugares〉 y tales cuatro son la *probabilidad,* el *ejemplo,* la *prueba concluyente* y el *signo;* como, por otra parte, los entimemas que se obtienen de lo que la mayoría de las veces es real o parece serlo, son los que proceden de la *probabilidad;* que los que 〈se sacan〉 por inducción, a partir de lo semejante de uno o de muchos casos —cuando, tomando lo general, se concluye luego mediante silogismos lo particular— 〈son los que se basan〉 en el *ejemplo;* que los que 〈se fundan〉 en lo necesario y en lo que es, 〈son los que se basan〉 en la *prueba concluyente;* y que los que 〈se obtienen〉 por generalización de lo que es en particular [452], sea que ello exista o no, 〈son los que se basan〉

---

[449] *Hai kríseis apò tôn gnorímōn.* Se trata aquí del 'juicio de autoridad' ya referido como lugar del entimema *(supra,* n. 346) y usado ahora como objeción.

[450] Pítaco de Lesbos ejerció en Mitilene las funciones de *aisýmneta* (árbitro entre las facciones políticas de una ciudad), cargo éste al que Aristóteles califica como una «tiranía electiva». El mismo filósofo se refiere a esta ley de Pítaco en *Pol.* II 12, 1274b19-23 y, sin nombrarlo, en *Ét. Nic.* III 5, 1113b306, por donde sabemos que el castigo para el delincuente en estado de embriaguez consistía en doblar la pena.

[451] El siguiente párrafo resume las definiciones de I 2, 57a23 ss. a cuyos análisis remite. Véanse, para los correspondientes conceptos, *supra,* nn. 58, 59 y 63 al L. I. La dependencia respecto de los *Analíticos* de todas las argumentaciones que siguen (hasta el final del capítulo) está bien establecida en Solmsen, 30-31.

[452] Leo, conforme a la edición de Ross, *dià toû kathólou [ê] toû en mérei óntos.* Pero igualmente es defendible una lectura con restitución de la *é,* que está en los códices y en las traducciones (Γ) y que tal vez aclare mejor la inmediata disyuntiva «sea que ello exista o no». Si se restituye la *é,* la traducción sería entonces: «los que se obtienen por generalización o a partir de lo que es en particular».

en los *signos;* y como, en fin, lo probable no es lo que sucede siempre sino la mayoría de las veces, resulta así palmario que todos estos entimemas son refutables aduciendo una objeción, pero que se trata de una objeción aparente y no siempre verdadera, puesto que el que la propone no refuta que ⟨la cosa de que se trata⟩ no sea probable, sino que no es necesaria.

25.2. *Refutación de cada una de las pruebas y uso retórico del procedimiento refutativo*

Por esta razón, pues, el que defiende siempre está en situación ventajosa sobre el que acusa en virtud de este paralogismo. Porque, en efecto: como, por una parte, el que acusa ha de hacer sus demostraciones sobre la base de probabilidades, como no es lo mismo refutar que algo no es probable a que algo no es necesario, y como lo que siempre puede ser objeto de objeción es lo que ocurre la mayoría de las veces (pues lo probable no podría ser, conjuntamente, lo que se da siempre: lo que se da siempre es también lo necesario); pero además, como, por otra parte, el juez, si la refutación se hace de ese modo, o bien considera que el hecho no es probable, o bien que no le corresponde a él juzgarlo, porque encierra paralogismo, según decíamos [453] (pues él no debe juzgar sólo partiendo de lo necesario, sino también de lo probable, ya que en esto consiste el «juzgar con el mejor espíritu») [454], por todo esto no basta con refutar que algo no es necesario, sino que se debe refutar también que no es probable [455]. Ahora bien, esto tendrá lugar si la objeción se basa, principalmente, en lo que sucede la mayoría de las veces. Y cabe que ella sea así de dos maneras: o bien en virtud del *tiempo,* o bien en virtud de los *hechos.* Con todo, ⟨la objeción⟩

[453] Se refiere a las precedentes líneas 23-24 y 27.

[454] Véase, para esta expresión, lo dicho *supra,* en la n. 344 al L. I.

[455] El filósofo remite aquí, seguramente, a la parte especial de la lógica que regula los silogismos hipotéticos (cf. *Anal. Pr.* I 44; y Solmsen, 30, n. 4). Debe consignarse, no obstante, que el estudio sobre las conclusiones que se deducen de hipótesis», que anuncia dicho cap. de *Anal. Pr.*, no aparece después en ningún lugar del *Corpus* aristotélico.

será más firme si se basa en ambos criterios a la vez, porque cuantos ⟨⟨más sean los hechos y⟩⟩ más veces de un mismo modo, tanto más probable será la cosa en cuestión. 1403a

También son susceptibles de refutación los signos y los entimemas que se enuncian sobre la base de signos, incluso si son pertinentes, como ha quedado ya tratado en el libro primero [456]. Que todo signo es impropio para un silogismo, es, en efecto, evidente ya para nosotros desde los *Analíticos* [457].

Por su parte, en lo que se refiere a los ejemplos, la refutación es la misma que para las probabilidades. Si se da ⟨⟨un solo caso⟩⟩ que sea diferente, la refutación queda hecha ⟨diciendo⟩ que la cosa no es necesaria; y si la mayoría de los casos o de las veces son distintos, así como si la mayoría de los casos o de las veces son iguales ⟨a la cosa en cuestión⟩, entonces hay que disputar ⟨diciendo⟩ que el presente caso no es semejante, o que no lo es de la misma manera o que hay cierta diferencia en él.

En cuanto a los argumentos concluyentes y a los entimemas que se basan en ellos, no pueden desde luego ser refutados por que sean impropios de un silogismo (cosa que también tenemos clara por los *Analíticos)* [458], de modo que el único medio que queda es demostrar que el argumento alegado no es pertinente. Pero si resulta manifiesto que sí es pertinente y que se trata de un argumento concluyente, entonces se hace por completo irrefutable: todo se convierte, en efecto, en una demostración de evidencia.

[456] Cf. I 2, 57a23 ss. La refutabilidad de los entimemas a base de signos está afirmada en 57b14.

[457] Cf. *Anal. Pr.* II 27, 70a24-37. A la luz de este pasaje, nuestro texto se debe interpretar como «todo signo no tomado como término medio en la 1.ª figura», en cuyo caso el signo constituye un 'argumento concluyente' *(tekmérion)* y el silogismo es irrefutable. Véase, a este respecto, *supra,* nn. 16 y 59 al L. I, así como las líneas de más abajo 03a11 ss.

[458] Cf. igualmente *An. Pr.* II 27, 70a12-16 y 70b1-5. Véase también, *supra,* I 2, 57b4 ss.

26. CONSIDERACIONES FINALES SOBRE LOS ENTIMEMAS

La amplificación y la disminución no son un elemento del entimema. Y llamo aquí elemento a lo mismo que lugar común [459], porque elemento y lugar común son ⟨nociones⟩ en donde quedan comprendidos muchos entimemas. Por el contrario, la amplificación y la disminución son entimemas [460] que sirven para demostrar que algo es grande o pequeño, lo mismo que es bueno o malo, justo o injusto u otras modalidades de esta clase. Ahora bien, éstas son todas las cosas sobre las que pueden proponerse silogismos y entimemas, de modo que si ninguna de ellas es un lugar común del entimema, tampoco lo serán la amplificación y la disminución.

Y tampoco las refutaciones son una especie de entimemas distinta de los ya establecidos [461], pues es evidente que refuta, o bien quien aporta una demostración, o bien quien aduce un objeción, y, por lo tanto, que ⟨lo que⟩ hace ⟨es⟩ una contrademostración de lo opuesto. Por ejemplo, si el otro ha mostrado que sucedió algo, éste ⟨probará⟩ que no ha sucedido; y si el otro que no ha sucedido, éste que sucedió. De modo, pues, que no cabe aquí ninguna diferencia: ambas partes utilizan, en efecto, los mismos ⟨procedimientos⟩, puesto que los dos aducen entimemas sobre lo que no es o sobre lo que es. Por lo demás, la objeción tampoco es un entimema, sino que, como ⟨ya se dijo⟩ en los *Tópicos* [462], consiste en enunciar una opinión de la que resultará claro que ⟨el otro⟩ no ha hecho silogismo o bien que ha introducido algún elemento falso.

Así, pues, como son tres las materias que deben tratarse en relación con el discurso y como, a propósito de los ejemplos, las máximas y los entimemas, así como de todo aquello que concierne, en absoluto, a la inteligencia [463], hemos señalado ya de **1403b**

[459] Sobre esta identificación entre 'elemento' y 'lugar común', véase, *supra*, n. 70bis al L. I.

[460] Mantengo, con Ross, este *enthymémata*, que fue secluido por Römer (a partir de la crítica de Spengel) y, a través de él, por Dufour y Tovar. El término aparece en todos los códices, con la única excepción del *Monacensis (Mo)*, de donde conjeturó la seclusión Spengel. Y, en todo caso, su mantenimiento es conforme con la crítica interna del problema. Como señalé en las nn. 244 y 249 al L. I, la doctrina de Aristóteles sobre la amplificación (extendida aquí a su contrario retórico, la 'disminución': *tò meioûn)* no permanece estable a lo largo de la retórica y, de constituir un procedimiento retórico cualitativo, especializado en la oratoria epidíctica —tal como aún se percibe en I 9 y III 17—, pasa a ser un razonamiento dependiente del lugar común del 'más y el menos', que, por lo tanto, puede presentarse ahora bajo la forma del entimema. Éste es el punto de vista que vemos reflejado en este cap. 26 (vid., especialmente, las líns. 21-23), el cual, por ello mismo, ha de pertenecer al período más maduro de la composición de la *Retórica*.

[461] Restituyo *állo tôn kataskeuastikôn*, secluido por Ross (siguiendo a Spengel) de conformidad con el criterio de buen códice, pues falta en A, así como en Γ. No obstante, su restitución no altera el sentido (simplemente lo precisa) y su presencia es constante en los *deteriores*.

[462] Esta cita de *Tópicos* genera los mismos problemas ya referidos a propósito de 02a35 y debe atenerse, seguramente, a las mismas hipótesis explicativas que he analizado en la n. 444. De todas formas, la posibilidad de que Aristóteles remita aquí, en efecto, a *Tóp.* VIII 10, 161a1 ss. no presenta ningún obstáculo. De los cuatro modos de introducir una objeción que Aristóteles distingue en ese pasaje, el primero consiste en «eliminar aquello en cuya presencia surge una falsedad», lo que es concorde con el presente párrafo de *Ret.* y, en general, con la doctrina de *An. Pr.* II, 25. Pero además, unas líneas más abajo, el filósofo añade que, de las cuatro clases de objeción, sólo esta primera citada «resuelve verdaderamente el argumento, mientras que las otras son meras trabas y dificultades puestas a las conclusiones» *(Tóp., loc. cit.*, líns. 14-15). Así, pues, en esta reducción al modo fundamental de objeción se halla ya contenido el punto de vista que Aristóteles ha de desplegar, tanto en *An. Pr.*, como en la redacción —tardía— de estos caps. 25-26 de *Ret.* Como he apuntado en la citada n. 444, esto hace verosímil que el filósofo (si es que no se trata de un simple lapsus) siga citando *Tópicos*, en atención al contexto dialéctico del problema, aun cuando ya piense en los términos evolucionados de la doctrina de los *Analíticos*.

[463] La distinción entre materias concernientes a la 'inteligencia' *(diánoia)* y a la 'expresión' y 'composición' de los discursos *(léxis, táxis)* —distinción que, en la *Ret.*, sirve para discriminar el objeto de los Libros I y II respecto del III— se halla razonada, en el mismo sentido y por extenso, en *Poét.* 19, 1456a34 ss. Gracias a este importante pasaje podemos establecer que, para Aristóteles, «corresponden a la *inteligencia* todas aquellas cuestiones que han de ser establecidas por el discurso. Las partes de este todo son demostrar, rebatir, excitar las pasiones —como la compasión, el temor, la cólera y todas las demás del mismo género— y, además,

dónde podremos sacar ⟨los argumentos⟩ y cómo nos será posible refutarlos, réstanos ahora hablar acerca de la expresión y de la composición.

---

amplificar y disminuir». Tales cuestiones son remitidas por el filósofo a «los tratados que hemos consagrado a la retórica». Sobre la importancia de este texto de *Poét.* 19, véase nn. 33 y 36 al L. I, así como n. 1 al L. III. El presente párrafo (03a34-03b4) se considera, en todo caso, un nexo de enlace, añadido para hacer posible la unión entre el L. II y el III.

LIBRO III

SUMARIO

I

VARIANTES

EDICIÓN DE ROSS	NUESTRA VERSIÓN
03b35 πολιτῶν	πολιτειῶν habent codd. et Γ [n. 11]
06b21 [τὸν ᾽Αχιλλέα]	τόν ᾽Αχιλλέα restitui. Habent codd. et Γ [n. 78]
06b31 ἐν τῷ ἀνάλογον ⟨ἐστίν⟩	[ἐστίν] seclusi. ἐν τῷ ἀνάλογον habent codd. et Γ [n. 81]
08b9 y 10 ἐὰν οὖν... πίθανον	ἐὰν δ᾽οὖν conj. VAHLEN. ἀπίθανον habent codd. et Γ [n. 122]
09a1 [ὡς ἐν απορρήτῳ]	ὡσ εν ἀπορρήτῳ habent codd. [n. 134]
10b36 ἐνεργείας	ἐναργείας habent codd. praeter C D et Γ Σ [n. 187]
11b6 πρὸ ὀμμάτων ⟨καὶ⟩ μεταφορὰ	[καὶ] add. Thurot, ego seclusi [n. 205]
15a12 ἐν δὲ πρόλογοις	ἐν τοῖς λόγοις habent codd. ⟨δικανικοῖς⟩ add. SPENGEL [n. 297]
17b35 ⟨ποιοῦσιν⟩	[ποιοῦσιν] add. Richards, ego delevi [n. 368]
18b28 οὐχ ὥσπερ	[οὐχ] add. Ussing, ego delevi [n. 417]

1. RETÓRICA Y EXPRESIÓN

1.1. *Recapitulación y problemas pendientes de análisis*

Puesto que son tres las materias que deben **1403b** tratarse acerca del discurso [1] —la primera, de dónde han de sacarse las pruebas por persuasión, la segunda, aquello que concierne a la expresión y, la tercera, cómo resulta útil ordenar las partes del discurso—; y puesto que hemos tratado

[1] Aristóteles repite aquí las mismas palabras con que ha cerrado el capítulo anterior, último del L. II, lo que sin duda debe interpretarse en el sentido de que todo este primer párrafo (03b6-23) constituye un nexo de enlace, puesto para soldar el L. III con el II, cuando se produjo el agrupamiento final de la *Retórica*. Sobre el carácter originariamente independiente de este libro (el *Perì léxeos* I-II, D. L. núm. 87), sobre su autenticidad y sobre su cronología temprana (h. 346-44), problemas todos ellos ya definitivamente resueltos, véase *Introd.*, págs. 78-81. En cambio, subsiste la duda acerca de si fue el propio Aristóteles quien llevó a cabo la unificación de la obra o si ello tuvo lugar después de su muerte, en el curso de la codificación peripatética de sus escritos. La crítica ha permanecido, ante este problema, vacilante. Diels, Rabe, Fr. Marx y, ahora, Düring sostienen la hipótesis del agrupamiento postaristotélico. Dufour se inclina por la hipótesis contraria. Y Gohlke, que también atribuye la unificación al propio Aristóteles, afirma que ésta tuvo que producirse en época temprana, antes de la revisión analítica de la *Retórica*, supuesto que este párrafo inicial del L. III sólo alude a las *písteis*, sin mencionar las pruebas lógicas (deducción e inducción retóricas) a que se refiere el párrafo final del L. II. Respecto de este problema, los datos históricos de que disponemos son ciertamente poco concluyentes. Demetrio, el desconocido autor de un *Perì hermeneîas* de fuerte influjo aristotélico, remite todavía en la 1.ª mitad del s. I. a. C. al *Perí léxeos*, al que por tres veces cita por su título, mientras que ignora enteramente los libros I-II (cf. DÜRING, *Anc. Trad.*, págs. 235 ss.). Y lo mismo hay que decir de los comentarios que Cicerón incluye en el *Orator* y en *De Oratore*, todos los cuales se refieren en exclusividad a nuestro L. III. Esto parece colocarnos ante una situación, todavía en el 60-40 a. C., en la que el L. III constituía un libro

ya, por una parte, a propósito de las pruebas por persuasión,

---

autónomo o circulaba, en algunos ámbitos, desgajado aún de los libros I-II de nuestra *Retórica*. Sin embargo, las cosas son menos claras de lo que estos testimonios parecen indicar. Por una parte, como lo notó REGENBOGEN *(RE,* Suppl. VII, *s. v. Theophrastos,* col. 1522), el análisis de la obra de Demetrio presupone, más que las argumentaciones de Aristóteles, la sistematización de Teofrasto sobre la *léxis* —i. e. una sistematización en la que la lógica retórica se halla definitivamente transferida al sistema de los *Tópicos:* cf. *Introd.,* pág. 14—. Esto vale asimismo para Cicerón, cuya fuente, como el propio Düring reconoce *(Arist.,* pág. 24), es también, no el *Perì léxeos* de Aristóteles, sino el de Teofrastro, al que Cicerón pudo tener acceso por manuales helenísticos que confundían ya ambas obras. Y, por otra parte, frente a estos testimonios permanece el hecho de que Dionisio de Halicarnaso —que sí conoció los textos originales, como sabemos por los amplios pasajes que transcribe— cita siempre a la *Retórica* en tres libros: en la *Ep. ad Amm.* § 8 (USENER-RADERMACHER) se refiere al «tercer libro de las *Téchnai» (en têi tritêi byblôi tôn technôn);* y en el *De comp. verb.* § 25 (USEN.-RADERM.) menciona más explícitamente el «tercer libro de los *Retóricos» (en têi tritêi byblôi tôn rhetoricôn).* Como es obvio, tampoco este testimonio resulta concluyente, puesto que Dionisio escribe tres siglos después de la muerte de Aristóteles, por lo que hemos de concluir que los datos históricos no nos dicen nada seguro. Para juzgar esta cuestión no nos queda, así pues, otro remedio que acudir a la crítica interna, o sea, al análisis de los párrafos mismos que enlazan el L. III y el II: como tan acertadamente lo formula DUFOUR, págs. 10-11, todo se reduce a preguntarse si dichos párrafos han podido ser redactados por algún editor tardío o si deben pertenecer al propio Estagirita. Ahora bien, por lo que se refiere al párrafo final de II 26, he señalado ya en la n. 463 al L. II cómo la expresión «por lo que concierne a la inteligencia» —una expresión que no ha sido utilizada hasta ese instante ni una sola vez por el filósofo— menciona, en realidad, a las pruebas por persuasión *(prâgma, êthos, páthos),* según pone de manifiesto el párrafo de *Poét.* 15 que allí cito. Esta referencia implica, ante todo, una terminología común al *Corpus* que sólo es verosímil si procede del propio Aristóteles; pero además viene a mostrar (contra Gohlke) que II 26, 83a34-b5 no alude sólo a la prueba lógica fijada en II 20-25, sino que remite también al estudio en general de las *písteis* retóricas. Esta misma doble impresión produce el análisis del pasaje de III 1 que ahora leemos. La frase «de dónde han de sacarse las pruebas por persuasión» es rigurosamente paralela de la que Aristóteles utiliza en el programa de I 2, donde la mención de las pruebas lógicas, además de explícita, ha de entenderse con el significado *analítico* que fija ese capítulo: «obtener *písteis* es propio de quien tiene la capacidad de razonar mediante silogismos» (56a21). Compárense igualmente los pasajes que comento *infra,* en las nn. 3 y 5. Todas estas frases presuponen de nuevo un sistema de citas y referencias cruzadas que nos resultan concebibles si no son de Aristóteles; y presuponen también, una vez más contra Gohlke, que el párrafo de III 1 que ahora nos ocupa,

de cuántas fuentes proceden [2], que son tres, y cuáles son éstas y por qué son sólo ellas (pues los que juzgan se persuaden, todos, o bien porque ellos mismos experimentan alguna pasión, o bien porque suponen unas determinadas cualidades en los oradores, o bien porque se les ofrece una demostración); y asimismo hemos tratado ya, por otra parte, a propósito de los entimemas, de dónde deben obtenerse [3] (ya que, de un lado, están las especies de los entimemas y, de otro lado, los lugares comunes), nos queda ahora por hablar acerca de la *expresión,* dado que no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe, y esto contribuye mucho a que se manifieste de qué clase es el discurso.

---

no excluye, sino que incluye, las pruebas retórico-analíticas en el sentido configurado en II 20-25. El conjunto de estos datos (al menos hasta donde puede llegar la certeza de las hipótesis filológicas) permite concluir: 1) que los párrafos de enlace son de mano aristotélica y que a Aristóteles se debe, por lo tanto, la unificación de las *Téchnē rhetorikḗ* (libros I-II) y el *Perì léxeos* (libro III), dando con ello lugar a la *Retórica* que hoy conocemos; y 2) que dichos párrafos de enlace presuponen además, así en el L. II como en el III, la revisión analítica de la *Retórica,* por lo que lo más verosímil es que el agrupamiento de la obra lo llevase a cabo Aristóteles al final de su evolución intelectual, en el período ya de su docencia en el Liceo. Por los demás, tal como figura en el catálogo de Diógenes, el libro III se divide en dos estudios particulares —uno sobre la expresión *(Perì léxeos:* caps. 1-12) y otro sobre las partes del discurso *(Perì táxeos:* caps. 13-19)—, acerca de cuya composición y estructura puede consultarse P. MORAUX, *Listes,* 103-104. Al unirse a los libros I-II, que tratan de la argumentación retórica, la triple división resultante de la materia, aunque muy desproporcionada en sus respectivos tamaños, ha devenido clásica. Así, CIC., *Orat.* XLII: *tria videnda sunt oratori, quid dicat* (= *písteis* y pruebas lógicas), *quo quidque loco* (= *táxis), et quomodo (léxis).*

[2] De nuevo, Aristóteles sólo puede estar citando aquí I 2. Véase especialmente 56a1-4.

[3] La referencia —que presupone implícitamente el programa de I 2— remite a II 22-24.

[4] El término empleado por Aristóteles es *léxis,* lo que significa tanto *expresión* (lingüística) como *estilo.* Sin embargo, esto no introduce ninguna ambigüedad; el vocablo griego *léxis* (como el latino *elocutio)* no discrimina un nivel léxico referido a cualidades que puedan ser connotadas *al margen de* la 'expresión', sino que tales cualidades se entienden como *propias* de la expresión y se describen explícitamente de ella. De este único modo, pues, traduzco yo también sistemáticamente el término.

Así, pues, de conformidad con la naturaleza ⟨del asunto⟩, al principio investigamos lo que es naturalmente primero, a saber, las materias mismas a partir de las cuales se obtiene la convicción; pero, en segundo lugar, ⟨debemos investigar⟩ el modo como estas materias predisponen los ánimos mediante la expresión [5]; y, en tercer lugar —cosa que es potecialmente importantísima y de la que, sin embargo, no nos hemos ocupado todavía—, aquello que concierne a la representación [6]. Ésta, en efecto, se

[5] *Tò taûta têi léxei diáthesthai.* La fórmula reproduce cabalmente, a propósito de la 'expresión', lo que I 2, 56a2-3 dice de la 2.ª especie de 'pruebas por persuasión' (es decir, de las pasiones, aunque sin nombrarlas aún): *tòn akroatèn diatheînai pôs.* El paralelo es importantísimo y descubre las razones que han podido llevar a Aristóteles a unir este libro III a los dos primeros, en el marco de una sola obra. *Diathéseis* menciona, en efecto *(supra,* n. 270bis al L. II), los 'estados de ánimo' o disposiciones pasajeras que el orador puede provocar en provecho propio mediante su discurso. Provocar tales estados de ánimo constituye un procedimiento prohibido en I 1, tanto si ello resulta de la apelación a las pasiones (54a17 ss.), como si procede de una apreciación retórica de la *expresión* (54b16-23). Este es el punto de vista —aún platónico— de la primera versión de la *Retórica,* para el que sólo son admisibles los argumentos lógicos *perì toû prágmatos* como vehículo de persuasión. Sin embargo, la ampliación del ámbito de la prueba lógico-retórica a los enunciados pasionales modifica drásticamente este punto de vista, pues, como he señalado en la n. 10 al L. I, «una vez que se admiten las pasiones, la cuestión de 'cómo predisponer al oyente con (la forma de) el discurso' pasa a primer plano». Esta modificación es, como digo, drástica, pero se gestiona en un marco evolutivo. El análisis de la 'expresión' se justificaba, en todo caso, en la «rudeza del auditorio» *(infra,* 04a8, que reproduce lo dicho en I 1, 54a13). Ahora bien, sobre esta base, la evolución de la filosofía retórica de Aristóteles y la importancia que la introducción de las pasiones confiere al entendimiento de la retórica en el antiguo sentido sofista de la *psychagogía,* hace que el uso retórico de la *léxis* se convierta (al lado del uso retórico del *lógos)* en uno de los dos brazos de la persuasión y, en consecuencia, que el tratado independiente *Perì léxeos* pueda ser integrado, dentro de un mismo y único proyecto, en el cuerpo de la *Retórica.*

[6] *Hypókrisis.* El término menciona propiamente la «representación teatral» y los elementos que incluye: la voz, el tono, el gesto y los movimientos corporales. A este asunto dedica ya Aristóteles el resto del capítulo, lo que mueve a pensar que tal era su único y verdadero objeto —antes de introducir el párrafo inicial de enlace— como un problema previo al estudio de la *léxis.* Separado de ésta aparece, en efecto, en LONGINO, *Ars rhet.* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* I, 310), quien dedica un capítulo particular a la *hypókrisis* y de ella se ocupa también la retórica latina,

ha desarrollado tarde incluso en la tragedia y en la recitación épica [7], ya que, en un principio, eran los propios poetas quienes representaban las tragedias. Pero es ciertamente claro que también en la retórica se da esto mismo, igual que en la poética, como han tratado ya algunos autores y, entre ellos, Glaucón de Teos [8].

1.2. *La representación oratoria*

La ⟨representación oratoria⟩ estriba en la voz: en cómo debe usarse para cada pasión —o sea, cuándo fuerte y cuándo baja y mesurada—; en cómo ⟨hay que servirse⟩ de las entonaciones [9] —es decir, agudas algunas veces, graves y mesuradas otras—; y en qué ritmos ⟨conviene emplear⟩ para cada caso. Pues tres son, en efecto, las cosas que entran en el examen: el tono, la armonía y el ritmo [10]. Así es,

sea como *pronuntiatio* o como *actio: Rhet. ad Heren.* 3, 11, 19-36, 28; y QUINT., *Inst. Orat.* XI, 3, 1-184. De todas las definiciones propuestas, la más concisa y expresiva es la de CIC., *De Inv.* L 7, 9: *pronuntiatio est ex rerum et verborum dignitate vocis et corporis moderatio.*

[7] De la represenatción en la 'recitación èpica' *(rhapsōdía)* y de sus relaciones con la tragedia trata más extensamente *Poét.* 26.

[8] Probablemente se trata del mismo Glaucón, que cita PLAT., *Ión,* 530d, y de nuevo Aristóteles en su *Poét.* 25, 1461b1. A. ROSTAGNI *(La Poetica di Aristotele,* Turín, 1927, pág. 112) lo ha identificado con Glaucón de Regio, autor de uno de los más antiguos tratados de crítica poética de que tenemos noticia: *Acerca de los poetas y músicos de la antigüedad.* Todos los datos sobre este Glaucón están reunidos en MÜLLER, *Fragm. Hist. Graec.,* 23 ss., si bien los fragmentos que se le atribuyen son todos hipotéticos.

[9] El término empleado aquí por Aristóteles es *tónos,* lo que también podría traducirse por 'acento' (así en LIDDELL-SCOTT con referencia a este pasaje, y en COPE, III, 5). Sin embargo, como anotan TOVAR, n. 4, y WARTELLE-DUFOUR, III, pág. 99, n. 2, los *tónoi* referidos a continuación por el filósofo no corresponden a los tres acentos griegos, mientras que, en cambio, el significado de «entonación» como característica declamatoria vuelve a fijarse, *infra,* en 13b31. Tal significado aparece ya como un tecnicismo retórico en DION. HALIC., *Isócr.* § 13 (USENER-RADERMACHER, I 73).

[10] COPE, *Introd.,* 379-392 *(Appendix C),* estudia en detalle y con acopio de fuentes el significado y aplicación retórica de estos tres términos. El 'tono' *(mégethos)* se refiere a la intensidad (grande, pequeña) de la voz en cuanto que se utiliza como recurso declamatorio u oratorio. La 'armonía' significa el equilibrio entre las diversas alturas (aguda, grave) de la voz, de modo que, en definitiva, remite al adecuado

poco más o menos, como los ⟨oradores⟩ ganan sus premios en los certámenes, e, igual que en éstos, los actores consiguen ahora más que los poetas, así también ocurre en los debates políticos, debido a los vicios de las formas de gobierno [11]. Sin embargo, sobre esta materia todavía no hay un arte establecido, puesto que también lo concerniente a la expresión se desarrolló
1404a tardíamente; aparte de que, bien mirado, parece ser éste un asunto fútil [12]. Pero como todas las materias que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también cuidado ⟨en este punto⟩, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello ⟨⟨es⟩⟩ lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o el regocijar ⟨al auditorio⟩, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera

---

acuerdo de las 'entonaciones' mencionadas antes. Finalmente, el ritmo *(rhythmós)*, al que Aristóteles dedicará en particular el cap. 8, expresa la velocidad o el *tempo* (rápido, lento) con que debe hacerse la declamación del discurso. Hay muchas referencias en la retórica antigua sobre el uso y significación de estos procedimientos; la más sistemática es la de Cic., *De Orat.* III 57-58.

[11] Ross fija aquí *politôn* (de conformidad con una enmienda de Spengel, seguida por muchos editores) frente al *politeiôn* que tienen todos los códices y las traducciones latinas. La enmienda es innecesaria e inútil. Como ha argumentado Lossau, «*Mochthería tôn politeiôn* und *hypókrisis*», *Rhein. Mus.* 114 (1971), 145-58, la expresión «los vicios de las formas de gobierno» debe situarse en el marco de las ideas políticas de Aristóteles y, concretamente, de su análisis de la decadencia de Atenas, ejemplificada —según leemos en *Const. At.* 28, 3— en la desmedida *hypókrisis* de la oratoria de Cleón. Lo que este texto de *Ret.* propone no es, así pues, sino una generalización de ese análisis concreto, que, por su parte, ha de relacionarse con las explicaciones aristotélicas sobre las formas degradadas de gobierno y las causas de las sublevaciones (cf. *Pol.* VII).

[12] O sea, el que se refiere a la representación declamatoria *(hypókrisis)*, no a la expresión, como a veces se anota. Ello es así, porque, como dirá el filósofo un poco más abajo, «la representación es un don de la naturaleza y bastante poco susceptible de arte» (04a15-16). La ambigüedad que quiere verse en el uso que hace aquí Aristóteles del término 'expresión' sólo es tal para las lenguas que distinguen entre 'expresión' y 'estilo'. Para Aristóteles *léxis* es siempre 'expresión lingüística' en general *(supra,* n. 4), acerca de cuyo estudio el autor del *Perì hermēneías* tiene derecho a decir que «se ha desarrollado tardíamente».

de la demostración es superfluo [13]. Con todo, al mismo tiempo es potencialmente importante, como ya hemos dicho [14], a causa de los vicios del auditorio. Y, por lo tanto, lo que concierne a la expresión es también —siquiera sea en una pequeña medida— necesario en toda enseñanza, puesto que para las demostraciones hay diferencias en expresarse de un modo u otro. No es, desde luego, que ⟨la diferencia⟩ sea tan grande, sino que todo es cosa de la fantasía y dirigida al oyente [15]; y por eso nadie enseña así la geometría. Pero el caso es que esta ⟨representación oratoria⟩ tiene, cuando se aplica, los mismos efectos que la representación teatral y que, por otra parte, de ella se han ocupado un poco algunos autores, como, por ejemplo, Trasímaco en sus *Conmiseraciones* [16]. Además, la representación teatral es un don de la naturaleza y bastante poco susceptible de arte, mientras que, en lo que concierne a la expresión, queda dentro del arte. Y por ello, los que tienen esta habilidad consiguen premios en su turno, así como también algunos oradores por lo que se refiere a la representación. Pues, en efecto, hay discursos escritos que tienen más fuerza por su expresión que por su inteligencia [17].

---

[13] El paralelismo con las posiciones de I 1 (que excluye de la retórica todo lo que sea *éxō toû prágmatos* y la hace depender de la ética según el modelo del *Fedro* de Platón) resulta aquí notorio. Ello sitúa, ciertamente, la cronología de este L. III en correspondencia con la primera versión de la *Retórica.*

[14] Cf. especialmente I 1, 55a19-b8.

[15] La idea de que la retórica es *pròs akroatén* (que busca la aquiescencia del oyente, y no la verdad de la cosa), tiene el sello platónico. En *Gorg.*, la retórica es definida como «una faceta de la adulación» (463c), que atiende, como la poesía trágica, «al placer y a la manera de agradar a los oyentes» (502e).

[16] Conocemos esta *Téchnē* de Trasímaco a través, principalmente del testimonio de Plat., *Fedr.* 267c y 271a. A ella se refiere también Cic., *Orat.* XII 39 —en un amplio contexto de rétores— diciendo que daba indicaciones «*non ad iudiciorum certamen, sed ad voluptatem aurium*». Los fragmentos de Trasímaco están recogidos en Radermacher, 70-74, y Sauppe, *Orat. Att.* II 162-4.

[17] Puede ser una alusión a Isócrates que, en efecto, había ejercido largo tiempo como *logógrafo* (autor de discursos escritos, de encargo, para que otros los pronunciasen). Si esto es así, podría verse en este pasaje la alusión que dio pie al ataque de Cefisodoro contra Aristóteles, según la anécdota que narra Dion. Halic., *Isócr.* 18. El párrafo entero es, de todos modos, oscuro. A mi juicio, lo que Aristóteles

1.3. *Antecedentes históricos y estado de la cuestión*

Así, pues, los que al principio iniciaron este movimiento fueron, como es natural, los poetas, puesto que los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos nuestros órganos, el más adecuado a la imitación [18]. Y en razón de esto se constituyeron las artes: la recitación épica y la representación teatral, además de otras. Ahora bien, como los poetas, aun diciendo vaciedades, parecían conseguir fama a causa de su expresión, por este motivo la expresión fue en un principio poética, como la de Gorgias [19]; y aún hoy la mayoría de los que carecen de ilustración piensan que los que mejor hablan son los que usan esta clase de expresión. Pero esto no es

quiere decir es que, igual que son los *actores* dotados con la habilidad natural de la representación quienes ganan los premios, así también suelen triunfar los oradores que aplican bien las *normas* de la representación oratoria, pues, en efecto, hay *logógrafos* (como tal vez Isócrates) que ponen más cuidado en que la *expresión* permita esos *efectos* que en que traduzca adecuadamente el *razonamiento* del discurso. Esta interpretación es concordante con el dato —aplicado a Trasímaco y también a Isócrates— de que la *hypókrisis* respondía a normas basadas en la *léxis*, tales como el uso de ciertos ritmos, de períodos contrastados, etc. De ello tenemos información en varios de los pasajes que Dionisio de Halicarnaso dedica a Trasímaco, ahora reunidos en Radermacher, 73 *(fr.* 10).

[18] Aristóteles reproduce aquí la doctrina de Plat., *Crát.* 423b ss., según la cual las palabras son imitaciones de las cosas. Esto hace *natural* (como dice el texto) que los poetas hayan sido los primeros en ocuparse de la 'expresión', puesto que la poesía es ella misma *mímēsis* y no era, al principio, nada distinto de la declamación. De todas formas, Aristóteles no ha participado durante mucho tiempo de esta doctrina (que sostenía aún en su período académico) y —como recuerda Cope, III 10, que remite al comentario de Waitz, 324-5— en *Sobre la Interpr.* 1, 16a3 ss., explica ya los nombres como *semeîa* y *sýmbola* de las afecciones del alma. Un incipiente uso de esta nueva explicación lo tenemos en este mismo L. III de *Ret.*, esp. en 05a34 (vid., *infra*, n. 49), así como en la doctrina sobre la *léxis ēthikḗ* y *pathetikḗ* (7, 08a10 ss. y n. 112).

[19] Alusión a los *Schémata Gorgíeia*, esto es, a las figuras retóricas cuya sistematización atribuyen las fuentes a Gorgias —la *antítesis*, la *isóscola*, la *parísosis* y el *homoiotéleuton*—, de las que resultaba una evidente aproximación de la retórica a la poesía. Nuestra principal fuente sobre este punto es Diod., XII 53, 4. Y, por lo demás, los fragmentos de Gorgias están recogidos en Radermacher, 42-66, y Sauppe, *Orat. Att.*, II, 129-37. La crítica aristotélica a la retórica poética de Gorgias es compartida igualmente por Isócr., *Evág.* § 191.

así, sino que la expresión en el discurso es diferente que en la poesía. Y lo prueba lo que luego ha sucedido, dado que ni siquiera los autores de tragedias emplean ya el mismo modo de expresarse, sino que, así como cambiaron del tetrámetro al yambo, por ser éste, entre los metros, más semejante a la prosa [20] que los demás, así también, entre las palabras, abandonaron todas aquéllas que están fuera del lenguaje corriente, con las que adornaban sus poemas sus predecesores y, aun hoy, los que todavía componen hexámetros [21]. Por eso resulta ridículo imitar a los que ya ahora no se sirven de esa manera de expresarse, de modo que está claro que nosotros no tenemos que examinar en rigor todo lo que cabe decir acerca de la expresión, sino sólo lo que ⟨cabe decir⟩ acerca de la clase de expresión que corresponde a los discursos. Por lo demás, de la otra clase de expresión hemos tratado ya en la *Poética* [22].

2. VIRTUDES DE LA EXPRESIÓN. LA CLARIDAD

2.1. *De la claridad en el estilo: la expresión adecuada*

Demos, pues, por establecidas teóricamente **1404b**
estas cuestiones [23] ⟨propias de la *Poética*⟩ y propongamos por definición que una virtud de la expresión es la *claridad* [24] (pues un signo de esto es que si un discurso no hace patente algo, no cumplirá su función). Ni ⟨debe ser⟩ vulgar ni más

[20] La misma explicación, más detenidamente desarrollada, en *Poét.* 4, espec. 1449a28 ss.

[21] Es decir, los poetas épicos que, todavía en el tiempo de Aristóteles, componían sus poemas usando el metro de Homero, tales como, por ejemplo, Antímaco de Colofón y Quérilo de Samos. Mantengo la lectura de Ross, fijada por Bekker, que secluye *apheíkasin*, aun cuando aparece en numerosos códices (BCE y Θ; A presenta *aphékasin)* y en Γ. No hay ciertamente dificultad en conservar el término, pero la repetición (apheíkasin *hósa parà tèn diálekton... hoì tà hexámetra poioûntes* apheíkasin) parece más bien inadvertencia del copista.

[22] Cf. *Poét.* 19-22.

[23] Es decir, las que ya han sido tratadas en la *Poética*, según reza el final del

pretenciosa de lo debido, sino la adecuada [25]; la poética, en efecto, no es vulgar, pero tampoco es adecuada para el discurso. Por su

capítulo precedente. El *ekeínēs ⟨léxeōs⟩* de allí se corresponde con el *ekeîna* inicial de este capítulo.

[24] La primera virtud de la expresión es la 'claridad' *(saphés léxis)*, es decir, como se señala en el paréntesis —donde el uso de 'signo' *(sēmeîon)* debe entenderse en su sentido técnico retórico— la capacidad de hacer patente aquello que se expresa. El desarrollo de esta noción es importante para la historia de la retórica, en la que ha quedado fijada como la virtud *central* de la expresión (cf. LAUSBERG, § 528). La retórica latina traduce el término griego por *perspicuitas* y establece como su objetivo la *explanatio* o presentación adecuada del hecho *(Rhet. ad Her.* 4, 12, 17), así como la perfecta comprensión intelectual de éste, aun en el caso de que el oyente no esté atento (QUINT., *Inst. Orat.* VIII 2, 24: *quare, non ut intelligere possit, sed ne omnino possit non intelligere, curandum)*. La virtud de la claridad jugó un papel fundamental en las críticas renacentistas a la escolástica —acusada desde Lorenzo Valla del *vitium* opuesto: la *obscuritas*— y, en tanto que instrumento de la comprensión a través de las elaboraciones de L. Vives, R. Agrícola y, especialmente, P. Ramus, llegó a convertirse, como es sabido, en uno de los requisitos del criterio de Descartes.

[25] Así traduzco —sistemáticamente— *tò prépon (prépousa léxis)*, que constituye una de las nociones centrales de la *Retórica* de Aristóteles y de la historia de la retórica en general. En sí, el concepto significa «la armónica concordancia de todos los elementos que componen el discurso» (LAUSBERG, § 258), es decir, tanto de las partes integrantes de la expresión consigo mismas *(prépon* interno), como de la propia expresión con las exigencias y circunstancias sociales del discurso *(prépon* externo). La virtud de lo *prépon* equivale, pues, a lo que la retórica latina llama lo *aptum* (FORTUN., *Ars Rhet.* III 8), lo *accomodatum* (QUINT., *Inst. Orat.* VIII 1, 1) o el *quid deceat decorum* (CIC., *Orat.* XXI 70-71) de la expresión, en cuanto que todo ello denota lo que conviene o mejor se ajusta y acomoda *in vita sic in oratione* (CIC., *cit.)*. Pero el concepto aristotélico procede, en realidad, de ideas ya elaboradas en el *Gorgias* de Platón. En 503e, Sócrates señala, en efecto, con referencia a la 'noble oratoria', que el buen artesano «coloca en un cierto orden todos los materiales y obliga a cada parte a ser la adecuada *(prépon eînai)* y a que se ajuste *(harmóttein)* a las otras, hasta que el conjunto de la obra queda formado con arreglo a un orden y a unas proporciones *(tetagménon te kaì kekosmēménon)*». De estas ideas, Aristóteles ha retenido especialmente dos: 1) la de la necesaria *analogía* o 'proporción' de los elementos que componen la expresión; y 2) la de la 'finalidad' (la integración de dichos elementos en orden al todo) como esquema de la expresión adecuada. Tales son los criterios de análisis que el filósofo desarrolla en el estudio particular del *tò prépon*, que lleva a cabo, *infra*, en el cap. 7, y en el que dicha finalidad es situada en el hecho de que el discurso exprese adecuadamente —en el plano extensional— el *prâgma*, el *êthos* y el *páthos*

parte, de entre los nombres y verbos, producen claridad los *específicos* [26], mientras que todos los otros nombres que se han tratado en la *Poética* [27] provocan una expresión, no vulgar, pero sí adornada.

Lo que se aparta de los usos ordinarios consigue, desde luego, que ⟨la expresión⟩ aparezca más solemne, pues lo mismo que les acontece a los hombres con los extranjeros y con sus conciudadanos, eso mismo les ocurre también con la expresión. Y por ello conviene hacer algo extraño el lenguaje corriente, dado que se admira lo que viene de lejos, y todo lo que causa admiración, causa asimismo placer [28]. Ahora bien, la poesía tiene muchos recursos de esta clase, que le son ajustados (puesto que ella se sitúa en una mayor lejanía respecto de los temas y personas de que trata el discurso); pero, en cambio, en la prosa sencilla estos recursos son mucho más pequeños, porque también

(vid. n. 112). Sobre el *tò prépon*, consúltese el artículo, insustituible, de POHLENZ, «*Tò prépon*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geist», *Gesch. Wiss. Göttingen* (1933), 53-92.

[26] *Kýria onómata*, o sea, los nombres *comunes* o *apelativos simples*, que se usan *específicamente* para designar los objetos. *Poét.* 21, 1457b3, los define así: «llamo *kýrion* al nombre que todos usamos», de modo que, en este sentido, se opone a los nombre insólitos o extraños *(xenikón ónoma)*. Compárese, en la retórica latina, CIC., *De Orat.* III 37, 149, y QUINT., *Inst. Orat.* I 5, 3. Véase, asimismo, *infra*, nn. 34 y 36.

[27] Cf. *Poét.* 21.

[28] Como he dicho en la nota 26, los nombres *extraños* se oponen a los *específicos* y dificultan la claridad de la expresión. Sin embargo, esto no impide que se pueda, y aun se deba, introducir alguna dosis de *extrañeza* en el 'lenguaje corriente' *(diálektos)*, por el motivo aquí apuntado de que tal cosa, como produce admiración *(tò thaumastón)*, causa también placer. QUINT., *Inst. Orat.* VIII 3, 6, se hace eco de esta misma idea; y, por otra parte, un argumento semejante se halla en *Poét.* 24, 1460a17: «lo que produce admiración es placentero; y un signo de ello es que todos contamos las cosas haciendo añadidos, a fin de agradar». Ahora bien, la verdadera causa de tal recomendación es que la *extrañeza* aporta elementos de 'enseñanza' —pues añade algo a los meros nombres *específicos*, conocidos de todos—; y la enseñanza, según razona más abajo el cap. 10, constituye la base de la 'elegancia retórica'. En este sentido, pues, el papel de la 'extrañeza' es análogo al de la metáfora (vid. *infra*, n. 41) y, siempre que no merme la claridad y se use en los márgenes que prescribe el *prépon* de la expresión, resulta un requisito del lenguaje elegante (una *virtus* de la *léxis*, según propone 04b37).

es más pequeño el tema de sus proposiciones. E incluso en la poesía, si un esclavo o un jovenzuelo hablan con rebuscamiento, o si esto se hace sobre un asunto insignificante, la cosa resulta muy poco adecuada. No obstante, también en la prosa lo adecuado se logra mediante concentraciones y amplificaciones [29] y por esta razón debe ocultarse que se hace, a fin de que no parezca que se está hablando artificiosamente, sino con naturalidad (porque esto es lo que resulta convincente, al contrario que lo otro, dado que ante el que ⟨así habla⟩, como si nos estuviese tendiendo una trampa, sentimos la misma prevención que ante los vinos mezclados [30]): tal era el efecto que producía la voz de Teodoro [31] frente a la de los demás actores, pues la suya parecía ser la del mismo que hablaba, mientras que la de los otros resultaba ajena ⟨a sus personajes⟩. Y, por lo demás, ⟨el artificio⟩ queda muy bien disimulado, si se compone seleccionando las palabras del lenguaje usual, al modo como lo hace Eurípides [32], que fue el primero en mostrarlo.

[29] Es decir, mediante un equilibrio, teleológicamente buscado de las partes con respecto al todo, que es, como ya sabemos, lo propio de la expresión adecuada. Véase también, *infra,* n. 112. Por cuanto tal equilibrio responde a procedimientos del arte, y no a medios naturales, por eso es por lo que la *artificiosidad* del resultado debe encubrirse; lo cual presenta 04b37 como una *virtud* de la *léxis.*

[30] Cope, III 16 recuerda a este respecto el comentario de Victorio con su cita de Plut., *Symp.* IV 661d. Según este paralelismo, Aristóteles no se refiere aquí al vino mezclado con agua —mezcla harto corriente en la antigua Grecia y nada susceptible de prevención—, sino a los vinos mezclados con otros vinos y licores, causantes de un mareo parecido al que provoca un lenguaje vulgar revuelto con frases rebuscadas y palabras solemnes.

[31] Se trata de uno de los más célebres actores de principios de s. iv (Plut., *Mor.* 348e), citado por Demóst., *Emb.* § 248, y de nuevo por Aristóteles en *Pol.* IV 17, 1336b28. Tal vez haya que identificar a este Teodoro con el que cita Dióg. Laer., II 104, como autor de un tratado titulado *Phōnaskikón* (sobre los medios de ejercer la voz). Diógenes lo presenta también como poeta trágico, pero esto parece erróneo y no existe huella alguna de ello.

[32] Dion. Halic., *De imitatione* VI 2 (Usener-Radermacher, II, 206) se hace eco de esta caracterización del estilo de Eurípides, consistente en utilizar una expresión poética más próxima al lenguaje ático conversacional que la elevada y lejana de sus predecesores Esquilo y Sófocles.

2.2. *La selección de palabras*

Como el discurso se compone de nombres y de verbos y como hay tantas especies de nombres cuantas hemos establecido teóricamente en los libros sobre la poesía [33], de entre ellos los *desusados,* los *compuestos* y los *neologismos* [34] es preciso usarlos poco y en pocas partes (dónde, lo diremos luego [35]; y en cuanto a por qué, ya lo hemos dicho: porque por su tendencia a la elevación se apartan de lo adecuado); en cambio, los nombres *específicos,* los *apropiados* y las *metáforas* [36] son los únicos útiles para la expresión propia de la

[33] Cf. *Poét.* 21. Aristóteles escribe aquí, según presentan todos los códices, *perì poiḗseōs,* en vez del *perì poiētikês* con que normalmente menciona su *Poética.* Spengel y Bekker corrigen, por este motivo, el texto, adoptando la lectura *perì poiētikês* que cabría esperar. Pero esto no responde sino a un fenómeno de hiperhomogeneización: nada impide, en efecto, que el filósofo se refiera a su obra por medio de una perífrasis, así como tampoco el uso de ésta pone en duda la seguridad de la cita.

[34] Respectivamente: *glôtta, diploûn* y *pepoiēménon ónoma.* Las palabras inusitadas o los neologismos corresponden al 'nombre extraño' *(xenikón ónoma)* por oposición al nombre 'específico' *(kýrion)* o apelativo simple. Según las definiciones de Lausberg § 1237, «*glôtta* es una palabra que no existe en una comunidad lingüística... pero que es corriente en otra comunidad» —a lo que hay que añadir: o que lo ha sido en otro tiempo, concepto éste que los latinos distinguen con el título *verbum vetus*—. Aristóteles trata de ello en *Poét.* 21, 1457b4-6. Por su parte, «el *pepoiēménon ónoma* es una palabra que no existe todavía... en una comunidad lingüística ni tampoco en otras y que es acuñada por vez primera por el poeta»: cf. *Poét.* 21, 1457b33-35. En cuanto al nombre compuesto *(diploûn ónoma),* lo mismo puede pertenecer a los nombres 'específicos' (si está semánticamente motivado y es de uso corriente) o a los 'extraños' (si no es preciso a la lengua y constituye un glosema o un neologismo). Aristóteles estudia la formación de estos nombres compuestos en *Poét.* 21, 1457a32-b1; y critica su abuso, *infra,* en 3, 05b35-06a6.

[35] *Infra,* caps. 3 y 7.

[36] Sobre los nombres 'específicos' o apelativos simples, cf. *supra,* n. 26. Con respecto a estos nombres, los 'apropiados' *(oikeîa onómata)* no constituyen una clase distinta, sino un grado de mayor conveniencia y precisión. Cuando se pueden utilizar varios *kýria* para denotar un objeto, hay uno, pues, que lo designa con más *proprietas.* Así, Cic., *De Orat.* III 149: *quae propria sunt et certa quasi* VOCABULA RERUM, paene una nota cum rebus ipsis. Las fronteras entre nombres *kýria* y *oikeîa* no son, de todos modos, fijas y, de hecho, la tradición los confunde frecuentemente. Quint., *Inst. Orat.* VIII 2, 3, escribe, por ejemplo: *id apud nos improprium,*

prosa sencilla. Un signo de esto es que sean únicamente ellos los que usa todo el mundo [37]. Porque, en efecto, todos hablan a base de metáforas, nombres apropiados y nombres específicos, de modo que es evidente que, si uno hace bien sus discursos, el resultado será algo extraño, cabrá disimular ⟨su artificio⟩ y tendrá claridad. Y esa era la virtud del discurso retórico [38]. Por lo demás, de entre los nombres, los *homónimos* son útiles
1405a para el sofista (pues en ellos basa sus fraudes) y los *sinónimos* [39], para el poeta. Por mi parte, llamo específicos y sinónimos a, por ejemplo, 'caminar' y 'andar', porque ambos son específicos y sinónimos entre sí.

2.3. *Las metáforas*

Qué son cada uno de estos términos y cuántas especies hay de metáforas, así como que todo este asunto es de la mayor importancia, tanto en la poesía como en el discurso, son cosas que han sido ya tratadas, como dijimos, en la *Poética* [40]. Pero en el discurso conviene esforzarse tanto más en ellos cuanto que el discurso dispone de muchos menos recursos que la poesía. La claridad, el placer y la extrañeza los proporciona, sobre todo, la metáfora, y ésta no puede extraerse de otro [41]. Pero además hace falta que los epítetos y

ἄκυρον *apud Graecos vocatur.* Sobre la relación de estos *oikeîa onómata* con los *ídia,* véase luego n. 93. Y sobre la 'metáfora', cf. n. 41.

[37] Esta es la definición del *kýrion ónoma* en *Poét.* 21, 1457b3, según ha quedado anotado, *supra,* en la n. 26.

[38] Cf., *supra,* 04b1, 5 y 18-2, así como nn. 24, 28 y 29.

[39] La definición de ambos conceptos se halla en *Cat.* 1, 1a1-6 *(homónimos)* y 6-13 *(sinónimos).* De conformidad con estas definiciones, 'homonimia' constituye la forma de ambigüedad correspondiente a la denotación equívoca de dos cosas distintas por un nombre común (cf. también Quint., *Inst. Orat.* VII 9, 2), de donde nace su utilidad sofística. La homonimia es denunciada en *Tóp.* VI 2, 139b24-28 como uno de los lugares comunes de la «*oscuridad* en la definición».

[40] Cf. *Poét.* 21-22.

[41] Es decir, como se explica desde el comentario de Victorio, la metáfora pertenece al genio personal y no puede, por lo tanto, obtenerse o aprenderse de otro. La doctrina sobre la metáfora la desarrolla Aristóteles en varios capítulos de este libro III de *Ret.*, así como en *Poét.* 21, 1457b6-32. Del conjunto y correspondencia de ambos escritos, aunque sus respectivos niveles de sistematización son muy dife-

las metáforas se digan ajustadamente ⟨a sus objetos⟩; y esto se consigue partiendo de la *analogía* [42]. De no ser así, la cosa apare-

rentes, se desprenden, no obstante, unas características generales que cabe sintetizar del modo que sigue. Ante todo, la metáfora es interpretada como una *comparación breve* (con eliminación de la preposición comparativa: *Ret.* III 4), que ejecuta una *transferencia de significado* entre la designación metafórica y lo designado por ella *(Ret.* III 11 y *Poét. loc. cit.*, lín. 6-7). Esta transferencia tiene lugar sobre la base de una relación semántica (libre) de *semejanza,* que puede adoptar la forma «de especie a especie» *(apò toû eídous epì eîdos)* o «por analogía» *(katà tó análogon).* En el primer caso se trata de una substitución simple de una especie por otra, como en «*sajar* (término propio de una lanceta, no de una espada) *la vida con la espada*» *(Poét.* 21, 1457b13-17). En el segundo caso, lo que se opera es una substitución proporcional de las especies, como en «*copa* (por escudo) *de Ares*» o «*escudo* (por copa) *de Dioniso*» *(Ret.* III 4, 07a18, y *Poét.* lín. 16-23). A estas relaciones propias de la metáfora —comunes a los dos escritos aristotélicos— *Poét.* añade la relación «de género a especie» (fijada por la tradición retórica posterior con el nombre de *sinécdoque)* y «de especie a género» (como en «*Odiseo realizó diez mil hazañas*», donde la especie *diez mil* substituye al género *muchas).* La metáfora altera, así pues, el uso apelativo normal *(kýrion)* de los nombres, de modo que confiere a la expresión 'extrañeza' *(supra,* n. 28); por lo mismo, está sometida a los límites propios de las virtudes de la *léxis,* es decir, ha de respetar la *claridad* y el *prépon* de la expresión. En estos márgenes, no obstante, la metáfora constituye el elemento más destacado de la 'elegancia retórica', puesto que, como se lee en *Ret.* III 10, ninguna otra figura de la *léxis* contribuye mejor a la 'enseñanza'. Merece la pena consignar, en fin, que sobre el origen de la metáfora se han propuesto varias teorías. La más sugerente de ellas es la que recoge Lausberg, § 558, según la cual «la metáfora es un reliquia primitiva de la posibilidad mágica de identificación (entre la designación metafórica y lo así designado), que ha quedado despojada de su carácter religioso y mágico y se ha convertido en un juego poético». Según esto, una metáfora como «*es un león en la lucha*» significa en el lenguaje mágico primitivo que el personaje ha adoptado realmente la naturaleza del león. Ahora bien, lo más importante y lo que explica la eficacia retórica de las metáforas es que, una vez perdida la creencia en la identificación, no por ello se pierden las resonancias mágicas evocadoras que la metáfora logra establecer. Sobre esta base, pues, que seguramente describe mejor el uso de la metáfora en la retórica sofística (y en especial en Gorgias), ha de fundarse también, en todo caso, la doctrina aristotélica de la relación entre la metáfora y la enseñanza. Sobre tal doctrina, en general, véase Tamba-Veyne, «Metaphore et comparaison selon Aristote», *Rev. St. Grecq.* 92 (1979), 77-78.

[42] *Poét.* 21, 1457b16-18 establece la aplicación del concepto de analogía a la metáfora: «llamo relación de analogía cuando un segundo término es al primero lo que el cuatro es al tercero; porque se usará entonces el cuarto en vez del segundo y el segundo en vez del cuarto».

cerá poco adecuada, porque como más se manifiestan los contrarios es enfrentándolos mutuamente. Hay, pues, que examinar, más bien, que, así como un vestido púrpura ⟨es ajustado⟩ a un joven, qué ⟨lo podrá ser⟩ a un viejo (pues el mismo vestido no es desde luego adecuado para ambos). Si lo que se pretende es hacer más hermoso algo, la metáfora habrá de sacarse de lo que hay mejor dentro del mismo género; y si es censurar, de lo que haya peor. Pongamos por ejemplo que, puesto que los contrarios se dan dentro de mismo género, el decir que el que mendiga suplica o que el que suplica mendiga [43], dado que en ambos casos media una petición, significa hacer lo que he dicho; al modo como Ifícrates llamaba a Calias «mendicante de la diosa», en vez de «porta-antorcha» [44], a lo que éste replicó que ⟨Ifícrates⟩ no estaba iniciado en los misterios, pues, de lo contrario, no le habría llamado «mendicante de la diosa», sino «porta-antorcha»: ambos términos son, en efecto, relativos a la divinidad, pero uno es honorable y, el otro, deshonroso. E igual

[43] En estos ejemplos las metáforas guardan una relación «de especie a especie». Ello es así, por cuanto los 'contrarios' son, en definitiva, especies del mismo género, según ha señalado el texto y define *Cat.* 6, 6a16: «los contrarios se definen como aquéllos que guardan recíprocamente la máxima distancia dentro del mismo género». Es característico de *Ret.* III presentar una sistematización de la doctrina de la metáfora mucho más difusa y menos analítica que la correspondiente de *Poét.*, lo que acaso hay que explicar por el carácter juvenil del primero de estos tratados.

[44] Sobre Ifícrates, varias veces citado en la *Ret.*, véase en especial n. 197 al L. I y nn. 323 y 327 al L. II. En cuanto a Calias, hijo de Hipólito y miembro de la noble familia sacerdotal vinculada al culto de Eleusis, de él nos habla Jenof., *Hel.* VI 3, 3, aplicándole igualmente el sobrenombre de 'porta-antorcha' *(daidoûchos)*. Este cargo parece haber sido hereditario en la familia de Calias a lo largo de los ss. v y iv, y representaba desde luego con honor, frente al que el calificativo de Ifícrates no podía considerarse sino como un insulto. 'Mendicante de la diosa' *(mētragýrtēs)* alude, en efecto, a los sacerdotes extranjeros que extendían en Atenas el culto a la diosa frigia Cibeles y que vivían de la mendicidad en medio del desprecio de las capas sociales ilustradas o afectas a los cultos tradicionales. De este mismo Calias se hace también eco Platón, en el *Protágoras*, presentándolo como anfitrión de sofistas, y de nuevo Jenofonte, en el *Banquete*, como uno de los embajadores, en razón de su cargo hereditario, ante el congreso de Esparta del año 371.

⟨sucede con⟩ los que algunos llaman «bufones de Dionisio» [45], mientras que ellos se llaman a sí mismos «artistas» (ambas denominaciones son también metáforas, la una ⟨dicha⟩ por quienes pretenden desprestigiar y, la otra, al contrario). Como asimismo los piratas se autodenominan ahora «proveedores», razón [46] por la cual es posible decir del que ha cometido un delito, que ha cometido un error, o del que ha errado, que ha delinquido, y también del que roba, que en realidad sustrae y se suministra.

En cambio, lo que dice el *Télefo* de Eurípides:

reinando sobre el remo y desembarcando en Misia [47],

no es adecuado, supuesto que «reinar» excede en dignidad ⟨al objeto en cuestión⟩; y eso ciertamente no pasa desapercibido.

Por otra parte, también en las sílabas cabe cometer un error, si ellas no son signos de una voz agradable, como cuando en sus versos elegíacos llama Dionisio Calco [48] a la poesía «grito de Calíope», por ser, una y otro, voces: ésta es una metáfora sin valor, †hecha sobre voces que no sirven como signos [49].† Además, tampoco

[45] *Dionysokólakes* debe ser un apelativo popular, seguramente despreciativo, con el que se conocía a los actores de teatro en Atenas. Cope, II, 25-26, hace notar que el mismo término aparece aplicado, en Aten., X 435e, a los bufones de Dionisio el Joven, el tirano de Siracusa; y, de nuevo, en Diog. Laer., X 8, para referirse al modo como Epicuro designaba a los platónicos. La denominación de «artistas de Dioniso» *(perì tòn Diónyson technîtai)* con que, en cambio, se autocalificaban los actores, está bien atestiguada en Aul.-Gel., *Noct. Att.* 20, 4, quien refiere a Arist., *Probl.* XXX 10.

[46] Suprimo en este lugar, y en otros más adelante, los reiterativos e inútiles paréntesis con que Ross puntúa su edición.

[47] Fr. 705 (Nauck).

[48] Poeta y rétor ateniense del s. v. Aten., XV 669d, narra que el sobrenombre Calco *(chalkoûs,* 'de bronce') se debe a su propuesta de introducir en Atenas monedas de ese metal. Es autor de dísticos elegíacos, de un estilo rebuscado y próximo a los enigmas. Los escasos fragmentos que conservamos se hallan en Diehl., *Ant. Lyr.* I 88-90 (ed. de 1954).

[49] La frase aparece corrupta y así la puntúa Ross. Tal vez deba leerse *taîs asḗmois phōnaîs chrōménē*. Lo que Aristóteles quiere decir es que, supuesto que 'gritar' no puede ser un signo *(ásēmos)* de 'declamar un poema', las voces 'grito' y 'poesía'

conviene tomar las metáforas de cosas que resultan lejanas, sino de las que son del mismo género y similar especie, nombrando así lo que se deja sin nombrar, lo cual, una vez declarado, se hace evidente que pertenece al mismo género. Por ejemplo, en el famoso enigma:

1405b *vi a un hombre que emplastaba con fuego bronce sobre un [hombre* [50].

Este padecimiento [51] carece, en efecto, de nombre, pero las dos cosas significan una cierta aplicación de algo; y así llamó «emplasto» a la aplicación de la ventosa. En general, de los enigmas que están bien hechos pueden obtenerse metáforas idóneas, porque las metáforas apuntan a un enigma, de modo que ⟨en esto⟩ se hace evidente que están bien traídas [52].

Asimismo, ⟨las metáforas deben sacarse⟩ de cosas bellas. Y, por su parte, la belleza del nombre, como dice Licimnio [53], resi-

no pueden tampoco transferirse («de especie a especie») para formar una metáfora. Conviene reparar en que el uso de *ásēmos* implica una concepción de la 'voz' como *signo* (si bien todavía de otra 'voz'), que, por el momento, se superpone a la doctrina platónica de la voz como *mímēsis* (vid., *supra,* n. 18). El desarrollo de esta nueva, y aquí sólo incipiente, concepción debe estar en el origen de la teoría de *Sobre la Interpr.* 1, 16a3 ss, según la cual los nombres son «afecciones del alma». Véase también, *infra,* lo que señalo en las nn. 112 y 115.

[50] El enigma se atribuye a la poetisa Cleobulina (cf. DIEHL, *Ant. lyr.* I 130) y debía ser muy conocido en la antigüedad clásica, a juzgar por las muchas referencias que de él nos quedan. Aristóteles vuelve a citarlo en *Poét.* 22, 1458a29. Y ATEN., X 452c transcribe el segundo verso del dístico, que, sin embargo, es de autenticidad dudosa; dice así: «adhiriéndolo tanto que los hacía consanguíneos» *(hoúto sygkóllos hôste sýnaima poieîn).*

[51] *Páthos* (como en 86a29: vid. *Índice de términos),* refiriéndose a aquello, sin nombre, que se quiere nombrar.

[52] CIC., *De Orat.* III 42, 167, se hace eco de esta misma idea: *est hoc* (la transferencia metafórica) *magnum ornamentum orationis, in quo obscuritas fugienda est: etenim hoc genere fiunt ea quae dicuntur œnigmata.* Esta interpretación aristotélica del enigma como un tropo subsumible en la metáfora (interpretación en la que el enigma ha perdido definitivamente su antiguo carácter religioso) aparece ya fijada y sistematizada en *Poét.* 22, 58a22 ss.

[53] Aristóteles cita dos veces a Licimnio de Quíos (aquí y en 13, 14b17), poeta ditirámbico, orador y maestro de retórica. Este último aspecto de su actividad literaria nos es conocido especialmente por el escoliasta de la *Retórica* (Σ; RABE, 227)

de o en el sonido o en lo significado por él; e igualmente, su fealdad. Ahora bien, todavía hay un tercer punto [54] (...) que refuta el argumento sofístico. Y es que, en efecto, no es verdad, como decía Brisón [55], que nadie pueda decir palabras obscenas, toda vez que tiene el mismo significado decir una cosa en lugar de otra. Esto es ciertamente falso, porque hay nombres más específicos que otros, y también de mayor semejanza y más apropiados, para que el hecho salte a la vista [56]. Además de que, no estando en una disposición semejante [57], significan ya una cosa

y por dos referencias de DION. HALIC., *De Cys.* 11, 3, y *De Thuc.* 363, 1 (ambos USENER-RADERMACHER). También lo cita PLAT., *Fedr.* 267c, con la fórmula *poíēsin euepeías.* Todos estos datos lo sitúan en la estela de la retórica gorgiana (de hecho, la *Suda* hace de él un discípulo del sofista Polo), con su culto a los recursos retóricos formales y su aproximación de la oratoria a la poesía.

[54] Römer conjetura aquí la existencia de una laguna (no anotada por Ross), puesto que el «tercer punto» no se declara explícitamente en el texto. Ahora bien, como recuerda COPE, III 30, Teofrasto reconocía —de acuerdo con el testimonio de DEMETRIO, *Perì herm.* 173-5 (SPENGEL, III 300)— una triple distinción en la belleza de las palabras: 1) la belleza *semántica* o denotación de objetos bellos; 2) la belleza *fonética* o de los sonidos que produce; 3) la belleza según la *diánoia* o inteligencia de la expresión. Si esta triple distinción se relaciona, como parece, con la que presenta nuestro texto, podemos entonces suplir la laguna, de conformidad con el *Perì léxeos* de Teofrasto y con el argumento que a renglón seguido propone Aristóteles. Las soluciones propuestas son dos. La de Susemihl: *⟨en tôi orthôs chrêsthai toîs synōnýmois⟩, ho ⟨kaì⟩ lýei...* Y la de A. Mayer, que toma en cuenta el comentario del escoliasta y que ha sido adoptada también por Tovar: *⟨tò mḕ eînai homṓnymon tò ónoma⟩, ho lýei...* La traducción de la frase para ambas hipótesis sería entonces: «Y, en tercer lugar, en usar rectamente los sinónimos, lo que también refuta (o bien: *en que los nombres no sean homónimos, lo cual refuta)* el argumento sofístico...».

[55] Este Brisón aparece tanbién citado en *Anal. Post.* I 9, 75b40 y *Ref. sof.* 11, 171b16 ss., en relación con el problema de la cuadratura del círculo. Las noticias, bastante confusas, de DIÓG. LAER., IX 61 y de la *Suda* (s. v. *Sokrátēs)* lo hacen hijo del historiador Heródto de Heraclea, discípulo de Sócrates y de Euclides de Mégara y maestro de Pirrón. Su doctrina sobre los nombres, criticada aquí por Aristóteles, fue aceptada, en cambio, por los estoicos, según el testimonio de CIC., *Ad. Fam.* IX 22, y *De off.* I 128.

[56] Sobre esta expresión *(poieîn tò prâgma prò ommátōn)* véase, *infra,* n. 212. También me he referido a ella, en otro contexto, *supra* en n. 101 al L. II.

[57] Aristóteles emplea aquí, para los nombres, la misma terminología que para

ya otra, de modo que también por esto hay que aceptar que un nombre es más bello o más feo que otro; porque ambos significan, efectivamente, lo bello o lo feo, pero no que la cosa sea bella o fea; o bien ⟨significan⟩ esto mismo, pero entonces en mayor o menor grado. Las metáforas hay que sacarlas, pues, de ahí: de las cosas que son hermosas o por la voz o por su capacidad o bien ⟨porque lo son⟩ para la vista o para cualquier otro sentido. En todo caso, hay una diferencia en decir: «aurora, la de rosados dedos» [58] mejor que «la de purpúreos dedos»; y todavía estaría peor «la de dedos colorados».

2.4.
Los epítetos y los diminutivos

También en los epítetos [59] cabe hacer aplicaciones de algo malo o vergonzoso, como es el caso, por ejemplo, de «matricidad»; pero asimismo de algo excelente, como, por ejemplo, «vengador de su padre» [60]. Y Simónides, cuando el vencedor en una carrera de mulas le ofreció un salario pequeño, excusó hacerle un poema, como si le disgustara dedicar un poema a unas mulas; pero cuando le pagó lo suficiente, cantó:

Yo os saludo, hijas de yeguas de huracanados pies [61]

por más que también de asnos eran hijas.

---

las inclinaciones y disposiciones pasajeras del ámbito psíquico *(homoîōs échon,* como *pôs, hoútōs échon).* Quiere decir: «no estando en las mismas condiciones o circunstancias».

[58] Se trata de un epíteto frecuente en Homero; v. gr., *Il.* I 477; VI 175; IX 705, etc.

[59] *Epítheton.* Aristóteles entiende el término en el mismo sentido con que lo usamos en castellano, es decir, como complemento atributivo de un sustantivo. Los epítetos sirven para el 'adorno' *(kósmos)* de la expresión, de modo que, sin ellos, la expresión es pobre; con demasiados, ampulosa; y con no pertinentes, estéril (cf. *infra,* 3, 06a10-6b4). La retórica latina ha fijado estos mismos criterios. Así, QUINT., *Inst. Orat.* VIII 6, 40: *cetera iam non significandi gratia, sed ad ornandam et augendam orationem assumuntur; ornat enim epitheton, quod recte appossitum dicimus.* Y VIII 6, 41: *...sine appositis unde sit et velut incompta oratio, oneretur tamen multis.*

[60] Ambos epítetos están tomados de EURÍP., *Orestes* 1587 y 1588 ss.

[61] SIMÓN., *fr.* 19 (DIEHL), recogido ahora también como *fr.* 515 en la edición de PAGE.

A su vez, cabe igualmente designar algo por medio de diminutivos. No obstante, lo que consigue el diminutivo es hacer más pequeño lo malo y lo bueno, como cuando Aristófanes bromea en los *Babilonios* [62], ⟨diciendo⟩ en vez de oro, orito; en lugar de vestido, vestidito; en vez de insulto, insultito; y en lugar de enfermedad, dolencita. En esto, sin embargo, hay que ser cauto y tener en uno y otro caso sentido de la medida [63].

3. LA ESTERILIDAD EN LA EXPRESIÓN

3.1.
Causas de la esterilidad en la expresión: I) los términos compuestos

La esterilidad [64] en el estilo radica en cuatro ⟨causas⟩. Ante todo, en los nombres compuestos [65]. Por ejemplo, los que ⟨emplea⟩ Licofrón [66]: «cielo *multirostroso* de la tierra *altiencumbrada»* y «costa *angostifranqueable».* O lo que Gorgias [66bis] llamaba *«musimendicantiaduladores, perjuros* y *bienjuradores».* O lo que ⟨dice⟩ Alci- **1406a**

---

[62] ARIST., *fr.* 90 (KOCK).

[63] O sea, de la *proporción* propia de la 'expresión adecuada' *(prépon).* El «en uno y otro caso» se refiere al *epíteto* y al *diminutivo* (no al «empleo de término propio y de su diminutivo», como equivocadamente anota Dufour), procedimientos retóricos ambos cuyo uso está por igual sometido al *prépon.*

[64] La 'esterilidad' *(psychrón)* supone lo contrario de la virtud en la expresión. Aristóteles no define este supuesto —como, en general, no define los contrarios—, del que simplemente pasa a describir las causas. La retórica posterior trató, no obstante, de fijarlo, como lo vemos en la definición de Teofrasto que nos transmite DEMETRIO, *Perì herm.* II 114 (SPENGEL, *Rhet. Graec.* III 287): *psychrón esti tò hypérballon tēn oikeîan apaggelían.* Según esto, hay esterilidad siempre que hay exceso o *trasgresión* de la forma *apropiada* de exponer, de modo que, en definitiva, una expresión estéril es la que incumple o altera los límites de la expresión adecuada *(prépon).* La retórica latina traduce el término por *frigidum* o *insulsum.* Así, QUINT., II 4, 29: *fastidium movere velut frigidi et repositi cibi.*

[65] Véase a propósito de los 'nombres compuestos' *(diploûn ónoma), supra,* n. 34. La construcción de los compuestos castellanos que siguen la debo a la amabilidad de los profesores D. Gregorio Salvador Caja y D. Carlos García Gual.

[66] Este es el Licofrón sofista y retórico de la escuela de Gorgias, de cuya actividad estamos poco informados, aun cuando Aristóteles lo cita numerosas veces a

damente [67] acerca de «el alma llena de cólera y *rostrifueguicoloreada*»; o sobre que pensaba que el celo de ellos llegaría a ser «*finilogrador*», o que había alcanzado en sus discursos una persuasión «*finilogradora*»; y también que la superficie del mar era «*rostriazulada*». Todos estos términos tienen, en efecto, una apariencia poética a causa de su composición.

3.2. *II) Los términos inusitados*

Ésta es, pues, una primera causa. Otra radica en el uso de palabras inusitadas [68], como cuando Licofrón [69] llama a Jerjes «hombre *monstruo*» y a Escirón «hombre *debelador*»; o cuando Alcidamante [70] ⟨habla⟩ de «*juguetes* en la poesía», de la «*presunción* de la naturaleza» y de que «está *amolado* por una ira no mezclada de inteligencia».

todo lo largo de su obra: cf. *Ref. sof.* 15, 174b32; *Fís.* I 2, 185b28; *Met.* VIII 6, 1045b10; *Pol.* III 9, 1280b10. Las escasas noticias que de él tenemos se hallan recogidas en Diels-Kranz, II 307-8, en cuyo *fr.* 5 se leen algunos nombres compuestos como los aquí ejemplificados. Tal fragmento parece referirse a un elogio de Atenas.

[66bis] Cf. *fr.* 82 B 15 (Diels-Kranz).

[67] Véase sobre Alcidamante, *supra*, n. 316 al L. I. Sobre la base de las citas de Aristóteles, contenidas en este capítulo, así como de los materiales reunidos por Radermacher, 132-47 y Sauppe, *Or. Att.* II 154-62, Solmsen, «Drei Rekonstruktionen zur antiken Rhetorik und Poetik (ed. Stark), págs. 184-195, ha logrado una adecuada reconstrucción de la *Téchnē* de Alcidamante, la cual seguramente no era otra cosa que un análisis y elogio de los procedimientos poéticos. Tal *Téchnē*, no obstante, debió de ser influyente en la formación de Demóstenes, si hemos de juzgar por lo que dice Plut., *Vita Demost.* § 5.

[68] Sobre las 'palabras inusitadas' *(glôttai)*, vid., *supra*, n. 34. En los ejemplos que aquí se proponen se modifica algo la doctrina de *Poét.* 21, 1457b4-6. Hay *glôtta*, en efecto, no sólo cuando se recurre a términos de otra comunidad lingüística, sino también cuando se hace uso de adjetivaciones insólitas o de palabras ya abandonadas en el lenguaje ordinario.

[69] Véase, sobre Licofrón, *supra*, n. 66. El epíteto dedicado a Jerjes *(pélōros)* nombra, en realidad, el cabo siciliano de Péloron —actualmente Faro—, devenido sinónimo, como glosema, de 'monstruo' o 'prodigio'. En cuanto al epíteto *sínis* que califica a Escirón (el terrible asesino, hijo de Pélope o de Poseidón, a quien mató Teseo en su viaje de Trecén a Atenas), significa 'devastación' o 'ruina'. En este caso, pues, es la insólita adjetivación lo que funciona como glosema.

[70] Cf., sobre Alcidamante, *supra*, n. 67. Los glosemas de los tres ejemplos (que

3.3. *III) Epítetos improcedentes*

La tercera causa es emplear epítetos largos, inoportunos o repetidos. En la poesía, en efecto, es adecuado decir «blanca leche» [71]: pero en el discurso, algunos de éstos no son demasiado adecuados y otros, si se prodigan en exceso, terminan por confundir y manifiestan a las claras que se trata de poesía. Aunque en verdad conviene a veces emplearlos (pues transforman el uso ordinario y prestan alguna extrañeza a la expresión), con todo se debe acertar con ellos en la medida, puesto que pueden provocar un daño mayor que el hablar a la ligera: esto último no está ciertamente bien, pero lo primero está mal. Y ésta es la causa de que ⟨la expresión⟩ de Alcidamente aparezca tan estéril, porque emplea epítetos tan repetidos, tan exagerados y tan obvios que no sirven ya para sazonar, sino para engordar [71bis]. Por ejemplo, no ⟨dice⟩ «sudor», sino «sudor húmedo»; ni «a los juegos del Istmo», sino «a la solemne asamblea del pueblo en los juegos del Istmo»; ni «leyes», sino «soberanas leyes de las ciudades» [72]; ni «a la carrera», sino «con el impulso a correr del alma»; ni tampoco «inspiración de las musas», sino «habiendo recibido de la naturaleza la inspiración de las musas». Además, ⟨llama⟩ «sombría» a la preocupación del alma; y no ⟨dice⟩ «artífice del gusto», sino «artífice del gusto y dispensador del placer del auditorio»; y no «se ocultó en el ramaje», sino «en el ramaje del bosque»; ni «envolvía su cuerpo», sino «el decoro de su cuerpo». Y también ⟨habla del⟩ «deseo contraimitador del alma» (lo cual es una palabra compuesta a la vez que un epíteto, por lo que da lugar a un término poético) e, igualmente, del «extravagente exceso del vicio».

Por esta razón, los que hacen discursos al modo poético, por no

Solmsen, *art. cit.*, pone en relación con un elogio de la poesía) son, respectivamente: *áthyrma, atasthalía* y *tethēgménos).*

[71] Puede ser una alusión a Homero, *Il.* IV 434.

[71bis] Juego de palabras entre *hēdýsmati* y *edésmati.*

[72] La frase parece construida sobre el modelo del *nómos ho pántōn basileús* de Píndaro (citado por Plat., *Gorg.* 484b), como habitualmente se anota.

ser esto adecuado, caen en el ridículo [73] y en la esterilidad; así como también en la falta de claridad a causa de su palabrería, porque cuando se amontonan ⟨las palabras⟩, el que comprendía ya algo termina por perder la claridad merced al oscurecimiento resultante. Por lo demás, los hombres emplean palabras compuestas cuando hay algo que carece de nombre y cuando el término admite bien la composición, como es el caso de «pasatiempo».
1406b Pero si esto ⟨se hace⟩ con mucha frecuencia, el resultado es completamente poético. Por tal motivo, pues, una expresión a base de palabras compuestas es utilísima a los poetas ditirámbicos (ya que éstos son ampulosos), mientras que las palabras inusitadas lo son a los épicos (dado que ⟨la épica⟩ es grave y arrogante) y las metáforas a los yámbicos (de las que, en efecto, se sirven ahora, como ya hemos dicho [74]).

3.4. IV) Metáforas inadecuadas

Todavía hay una cuarta causa de esterilidad que radica en las metáforas. Porque, ciertamente, también hay metáforas que no son adecuadas: unas porque son ridículas (dado que también los comediógrafos emplean metáforas) y, otras, porque son en exceso graves y trágicas [75]. Por otra parte, las hay que carecen de claridad, si ⟨están traídas⟩ de muy lejos, como ⟨ocurre con⟩ las de Gorgias: «pálidos y anémicos sucesos»; o «vergonzosamente sembraste, dañina cosecha recolectas». Todo esto es demasiado poético. O lo que ⟨dice⟩ Alcidamante sobre que la filosofía es «fortificación de la ley» [75bis];

[73] DEMETRIO, *Perì herm.* 119 (SPENGEL), prolonga esta crítica poniendo en relación la esterilidad de la expresión con la 'fanfarronería' *(alazoneían).* El referente, en uno y otro caso, es la retórica sofística de inspiración gorgiana.

[74] *Supra,* 04a30 ss y n. 20.

[75] La retórica postaristotélica ha precisado esta tipología de metáforas estériles. Cf. DEMETRIO, *Perì herm.* 116; LONGINO, *Perì hýpsous* 3, 2; y HERMÓGENES, *Perì ideôn* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* II 229). Las precisiones siguen, ciertamente, pautas de Aristóteles; pero son en parte ajenas a esta doctrina de *Retórica,* puesto que se razonan sobre los criterios —tomados de las *Éticas*— del 'exceso' y el 'defecto' *(hyperbolḗ, élleipsis),* como *vicios* que se oponen a la *virtud* de la 'metáfora adecuada'.

[75bis] La frase es deliberadamente ambigua y tanto puede significar *para* como *contra* la ley.

y que la *Odisea* es «bello espejo de la humana vida»; y, aún, «sin aplicar tal juguete a la poesía». Todos esos procedimientos no son, desde luego, aptos para la persuasión por lo que ya hemos dicho. Y, por lo demás, lo que Gorgias le ⟨dijo⟩ a una golondrina que volaba, después que dejó caer sobre él su excremento, entra en el mejor ⟨estilo⟩ de los trágicos: «—Realmente vergonzoso —le dijo—, oh Filomela» [76]. Lo que había hecho, en efecto, no era vergonzoso para un pájaro, pero sí lo era para una muchacha: razón, pues, tenía el reproche dirigiéndolo a lo que ⟨ella⟩ fue, mas no a lo que es ahora.

4. SOBRE EL USO DE LAS IMÁGENES

4.1. Definición de las imágenes. Su escasa utilidad para el discurso

La imagen es también una metáfora, pues se distingue poco de ella [77]. Cuando se dice de Aquiles [78] que «se lanzó como un león» se está ante una imagen; en cambio, cuando ⟨se dice⟩ «se lanzó león», esto es una metáfora; porque, por ser ambos valientes, es por lo que, trocando los términos, se le ha llamado león a

[76] La anécdota alude al mito de Filomela, a quien los dioses transformaron en golondrina para salvarla de la persecución de su cuñado Tereo: vid. PAUS., I 41, 8, y APOLOD., *Bibl.* III 14, 8. Los poetas latinos la hacen esposa de Tereo y la presentan transformada en ruiseñor: vid., ahora, OVID., *Met.* VI 426 ss. COPE, III 47, (citando a Victorio) hace notar cómo el ejemplo corresponde propiamente a una *hipálage* (cambio de nombre). Cf. CIC., *Orat.* XXVII 93: *hanc* ὑπαλλαγήν *rhetores, quia quasi summutantur verba pro verbis... vocant.*

[77] Sobre la relación de la 'imagen' o símil *(eikṓn)* con la metáfora y sobre la interpretación de ésta como una 'imagen breve', véase *supra,* n. 41. Lo que define esta relación es, en suma, la *convertibilidad* de las imágenes y las metáforas, estas últimas *lógou deómenai,* «con falta de una palabra» *(i. e.* la preposición comparativa). Esta doctrina ha pasado intacta a la retórica posterior: cf., por ejemplo, DEMETRIO, *Perí herm.* 80 (SPENGEL, *Rhet. Graec.* III 280): *eikṓn, metaphorá pleonázousa;* asimismo, CIC., *De Orat.* III 39, 157; y QUINT., *Inst. Orat.* VIII 6, 8-9, que es quien más sistemáticamente desarrolla la doctrina: *in totum autem metaphora brevior est similitudo; eoque distat quod illa* COMPARATUR *rei quam volumus exprimere, haec* PRO IPSA RE *dicitur.*

[78] Restituyo el *tòn Achilléa,* que está en todos los códices y traducciones, y

Aquiles [79]. La imagen es útil en el discurso, pero pocas veces, dado su carácter poético. Y, por otra parte, hay que aplicarlas como las metáforas, puesto que son metáforas y sólo se diferencian en lo que hemos dicho.

4.2. *Ejemplos de imágenes y convertibilidad con las metáforas*

Son imágenes, por ejemplo, la que Androción ⟨dirigió⟩ a Idrieo, ⟨diciéndole⟩ que era semejante a los perrillos que quedan libres de sus ataduras; pues éstos se tiran a morder, e Idrieo, liberado de sus cadenas, se comportaba con ferocidad [80]. Por lo mismo, Teodamante comparó a Arquidamo con un Éuxeno que, analógicamente, no supiera geometría; pues también Éuxeno sería un Arquidamo con conocimientos de geometría [81]. Asimismo ⟨son imágenes⟩ las que ⟨se leen⟩ en la *República* de Platón sobre que los que expolian a los cadáveres se parecen a los perrillos, que muerden las piedras sin tocar a los que las tiran [82]; la que, refiriéndose al pueblo, ⟨dice⟩ que es semejante a un marinero fuerte, pero sordo [83]; y la que, en relación con los versos de algunos poetas,
1407a ⟨afirma⟩ que son parecidos a los jóvenes que carecen de belle-

para cuya supresión no es bastante criterio el que el autor vuelva a repetirlo cuatro líneas más abajo. Otros motivos no se desprenden del aparato de Ross.

[79] La metáfora es de Hom., *Il.* XX, 164. En el párrafo citado en la n. 77, Quintiliano reproduce este mismo ejemplo.

[80] Androción, orador ateniense (Sauppe, *Orat. Att.*, II, 245) contra el que Demóstenes pronunció su discurso homónimo, había acudido en embajada, con Melanopo y Glaucetes, a la corte del rey Mausolo en Caria. Allí debió conocer a Idrieo, hermano de Mausolo, y sucesor suyo en el trono —junto a su cuñada Artemisa— desde el 351. Nada sabemos de la anécdota a que se refiere la comparación, que hay que situar obviamente antes de la muerte de Mausolo. En cuanto a Androción, el escoliasta de Isócrates nos lo presenta como discípulo de este último.

[81] Nada sabemos de estos Teodamante, Arquidamo y Euxeno. La expresión *en tôi análogon* se refiere aquí a la 'proporcionalidad' que sirve de base a la comparación (igual que en las metáforas por analogía: *supra*, nn. 41 y 42) y remite, por lo tanto, al conocimiento o no de la geometría. Por lo demás, he suprimido el ⟨*estin*⟩ con que Ross cierra la frase, no necesario para la sintaxis ni existente en los códices.

[82] Plat., *Rep.* V 469e.

[83] Plat., *Rep.* VI 488a-b.

za [84], pues los unos, cuando pierden la flor de su juventud, y los otros, cuando pierden el ritmo, ya no parecen los mismos. También ⟨son imágenes⟩ las que Pericles ⟨dedicó⟩ a los de Samos acerca de que se asemejaban a los niños, que toman la papilla, pero llorando; y a los beocios, ⟨de quienes dijo⟩ que eran iguales que los tejos, pues los tejos se descuartizan con su propia madera y los beocios también, combatiéndose mutuamente [85]. Y, asimismo, la que ⟨dijo⟩ Demóstenes [86] en relación al pueblo: que es semejante a los que se marean en barco. De igual modo Demócrates [87] comparó a los oradores con las nodrizas, que se toman ellas la papilla y luego se la dan a los niños con su saliva. Y, así también, Antístenes comparó al flaco Cefisodoto con el incienso, pues, al consumirse, da buen olor [88].

[84] Plat., *Rep.* X 601b.

[85] De las dos comparaciones precedentes, la de los de Samos debe referirse a la propia campaña de Pericles contra la isla (440 a. C., Cf. Tucíd., I 115-17) y al comportamiento de sus habitantes tras la conquista. Los samios se quejaban, en efecto, de la tutela ateniense; pero la requerían (aceptaban la papilla) para protegerse de los persas. Ninguna anécdota particular ha de buscarse, en cambio, para la comparación relativa a los beocios: sus discordias civiles eran célebres y frecuentes, de modo que Pericles pudo referirse a ellas con cualquier motivo.

[86] No es seguro quién es este Demóstenes. La comparación no figura en ninguno de los discursos del Demóstenes orador. La crítica se inclina por el Demóstenes político y general, que murió en la expedición a Sicilia (413).

[87] Es el orador ateniense, del partido promacedónico, a quien cita Plut., *Moralia* 803e-f. De su personalidad y de sus discursos estamos muy poco informados: cf. Blass, *Att. Beredsamkeit*, ed. cit., III 2, 79, y Sauppe, *Orat. Att.*, II, 320. La misma comparación, atribuida aquí a Demócrates, la hallamos también en Aristóf. *Cab.* 716-18.

[88] Antístenes es el bien conocido discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cínica, de cuyo humor e ingenio —ciertamente célebres— podemos hacernos una idea cabal por las múltiples anécdotas que de él nos narra Dióg. Laer., VI 1. En cuanto a Cefisodoto, dos son los contemporáneos de Antístenes que llevan este nombre: el general citado por Demóst., *Contra Aristócr.* §§ 153, 156, etc., partícipe en las negociaciones por el Quesorneso; y el orador, asimismo citado por Demóst., *Contra Lept.* § 146, que representó a Atenas, juntamente con Calias, en el congreso de Esparta del 371 (vid. Jenof., *Helen.* VI 3, 2). Sauppe, *Orat. Att.* III 77 *(Index)* y Cope, III 53-4 se inclinan por reconocer en este último al objeto de la comparación, que ciertamente parece más propia de un embajador que de un general.

Ahora bien, a todos estos ⟨ejemplos⟩ se les puede llamar lo mismo imágenes que metáforas, de modo que todos aquéllos que son celebrados cuando se los dice como metáforas, es evidente que lo serán también como imágenes; y lo mismo las imágenes, como metáforas con falta de una palabra [89]. Por lo demás, es siempre preciso que la metáfora por analogía pueda convertirse también en dos términos que sean iguales por su género. Por ejemplo, si la copa es «escudo de Dioniso», entonces es ajustado llamar «escudo» a la copa de Ares [89bis].

5. LA CORRECCIÓN EN LA EXPRESIÓN

5.1. Cinco condiciones para la expresión correcta

Así, pues, el discurso se compone de estos elementos. Pero el principio de la expresión es hablar correctamente [90]. Y ello reside en cinco ⟨requisitos⟩.

I. En primer lugar, en las *conjunciones* [91]; o sea, en que se pongan como por su naturaleza les corresponde

[89] *Lógou deómenai.* Tal es lo que diferencia la metáfora de la comparación, como he señalado en la n. 77 y ha establecido la tradición retórica posterior.

[89bis] El mismo ejemplo de metáfora por analogía se lee en *Poét.* 21, 1457b20-23. Por su parte, el ejemplo parece deberse al poeta Timoteo *(fr. incert.* 16, BERGK), si bien ATEN., XI 502b lo atribuye a Anaxándrides, el poeta de la comedia media, quien con esta metáfora habría ridicularizado a Timoteo. La expresión 'iguales por su género' traduce *homogénoi,* es decir, especies convertibles recíprocamente dentro de un género común (copa/escudo - Dionisos/Ares).

[90] Así traduzco *hellenízein* (equivalente a la *latinitas* de los romanos), que designa «la forma de expresarse con corrección idiomática» (LAUSBERG, § 463). Junto a las virtudes *retóricas* de la expresión —y a los instrumentos que las procuran, como los 'términos apropiados', las 'metáforas' y las 'imágenes'—, hay, pues, una virtud *gramatical,* que consiste, según el canon de definición de DIÓG. LAER., VII 1 40, en «expresarse conforme al genio de la lengua». Quintiliano se refiere a esta virtud apelando al *sermo purus (Inst. Orat.* V 14, 33) o a la lengua *emendate loquendi regula* (I 5, 1). Y CIC., *De Orat.* III 11, 40, la define diciendo: *ut Latine loquamur, (...) videndum est ut et verba afferamus ea quae nemo iure reprehendat, et ea sic et casibus et temporibus et genere et numero conservemus.* La virtud del *hellenismós* constituye, en este sentido, un principio *(archḗ)* o condición para la *léxis* retórica, de modo que lo que se opone a ella —el *soloikismós* o error gramatical— no configura un defecto retórico, sino una nuestra de no saber hablar correctamente: de no hablar en griego, *ouk án dokoíē hellenízein (Ref. sof.* 32, 182a34).

ir, delante y detrás unas de otras. Tal es el caso de algunas que así lo exigen, como el *mén* y el *egò mén* exigen el *dé* y el *ho dé* [92]. Por otra parte, deben corresponderse mutuamente mientras se tiene memoria de ellas y no situarlas muy alejadas ni poner ninguna conjunción antes de la conjunción que es necesaria, porque sólo en muy pocas ocasiones es eso ajustado. «Yo, por mi parte, después que me habló (pues Cleón llegó suplicándome y pidiéndome), me marché llevándomelos». En este ejemplo, muchas conjunciones están puestas, ciertamente, antes de la conjunción que es requerida; y si hay mucho de por medio antes del «me marché», ⟨la frase⟩ resulta oscura.

[91] *Sýndesmoi.* El término significa toda partícula o lazo gramatical que une sea nombres sea proposiciones, o también los mismos nombres o proposiciones en cuanto que gramaticalmente unidos (cf. *infra,* 09a25). El concepto aristotélico es, pues, más amplio que el que corresponde a nuestra 'conjunción' aunque este modo de traducir se justifica adecuadamente en la distinción latina entre *verba singula / verba coniuncta* (con su significado, en este último caso, de palabra *conexas, ligadas,* etc.). En el análisis de los términos que aparecen en PLAT., *Crát.* 425a, se diferencian sólo los 'nombres' y los 'verbos' *(onómata kaì rhḗmata).* Con respecto a esta doctrina, el estudio de los 'lazos gramaticales' significa, por lo tanto, un progreso analítico, que, hasta donde llegan nuestras fuentes, parece deberse a Isócrates. En los fragmentos de la *Téchnē* que se le atribuye (cf. RADERMACHER, espec. págs. 158-9), se halla, en efecto, una nota sobre los *sýndesmoi,* en relación con la 'claridad' de la *léxis,* cuyos ecos se perciben tanto en la *Ret. a Alej.* 25, como en este mismo capítulo de *Ret.* (espec. 07a30-32). La dependencia, pues, respecto de Isócrates parece asegurada. Por su parte, Aristóteles rehace y sistematiza sus análisis gramaticales en *Poét.* 20. La 'conjunción' se estudia allí juntamente con el 'nombre' y el 'verbo', y se define como «una voz desprovista de significado que ni impide ni produce una voz significativa... y que no puede colocarse por sí misma *(kath' hautḗn)* al comienzo de una oración; o, igualmente, una voz desprovista de significado que, a partir de varias voces significativas de una sola cosa, tiene la naturaleza de producir una única voz significativa» (1457a1-5).

[92] Son correlaciones gramaticales clásicas del griego («por una parte... por otra»), como es conocido.

II. El primer requisito radica, pues, en el buen empleo de las conjunciones. En cuanto al segundo, consiste en *expresarse con los términos particulares y no con otros que los contienen* [93].

[93] Aristóteles opone aquí *ídia onómata* a *tà periéchonta.* Los primeros no constituyen ninguna clase de nombres distinta de los 'apropiados' *(oikeîa)* y se reducen, como éstos, a *kýria onómata,* a nombres específicos (vid. *supra,* n. 36). No obstante, la diferencia terminológica introduce aquí un importante matiz, no recogido en absoluto en las tradiciones retóricas posteriores. En efecto: así como los *oíkeîa* son más precisos (que otros cualesquiera *kýria)* respecto de la *conveniencia* con el objeto mencionado, esta misma precisión la ejercen los *ídia* respecto de la *singularidad* o *particularidad* del término que menciona. Dicho, pues, en otras palabras: el *oikeîon* se refiere a la *denotación,* mientras que el *ídion* alude a la *connotación* de los términos, en el sentido en que estas dos nociones quedan intuitivamente definidas en el interior del *prépon* o «expresión adecuada»: véase *infra.,* nn. 112 y 116. Desde este punto de vista, se aclara perfectamente en qué sentido opone Aristóteles los *ídia onómata* a los *periéchonta.* La crítica clásica (Victorio, Schrader), entiende este último término como equivalente a 'perífrasis' o 'circunloquio', basándose en la significación normal de *periéchein* —bien atestiguada en las obras físicas de Aristóteles— de 'rodear'. Pero esto no es correcto, puesto que el filósofo no podría condenar las perífrasis, de las que después trata en 6, 07b27-28 como un recurso de la «expresión solemne» (cf. n. 104). En cambio, Cope, III 57-58, propone traducir por 'términos generales', versión esta a la que le lleva tanto el significado de *periéchein* en contextos lógicos ('comprehender', 'incluir': cf. Bonitz, col. 581a), como el paralelismo con *Met.* 4, 2, 1013b34 y *Anal. Pr.* I 27, 43b23-29. Este planteamiento es, a mi juicio, el correcto, por más que la versión escogida por Cope *('generales')* no esté exenta de crítica. Lo que Aristóteles quiere significar es lo que literalmente dice en el texto citado de *Anal. Pr.;* a saber: «cuando un sujeto está comprehendido *(periéchetai)* en otro, del que han de tomarse consecuentes, no podemos seleccionar los consecuentes o no consecuentes en el universal *(tôi kathólou)...,* sino que hemos de coger los que son particulares en relación al singular *(perì hékaston ídia)*». Los *periéchonta* son, por, lo tanto, términos de mayor comprehensión que los *ídia,* a los cuales *contienen.* Si los nombres particulares son substituidos por un *enunciado,* en el que se manifiestan los consecuentes que les corresponden de conformidad con otros términos más comprehensivos (por ej., si se substituye 'hombre' por 'animal racional'), el resultado es la 'definición' *(horismós).* Esto es lo que sucede en la ciencia y en los razonamientos dialécticos (cf. *Met.* VII 12; *Tóp.* I 8; *Anal. Pr.* I 1) y también en la retórica, cuando se trata, como ya he dicho, de dar 'solemnidad' a la *léxis.* Por el contrario, si los nombres particulares son substituidos simplemente por términos de mayor comprehensión (por ej., si se substituye 'hombre' sólo por 'animal'), el resultado no es otro que un error de gramática, del que resulta un vicio contra la claridad.

III. El tercer ⟨requisito⟩ es *no usar palabras ambiguas* [94]. A no ser que se pretenda precisamente lo contrario, que es lo que se hace cuando no se tiene nada que decir y se finge que se dice algo [95]. Las gentes de esta clase dicen entonces esas palabras en estilo poético, como Empédocles [96]; pues los rodeos embaucan con su abundancia y los oyentes quedan impresionados, como el vulgo ante los adivinos: cuando éstos se expresan con ambigüedades, asienten, en efecto, con la cabeza. ⟨Por ejemplo⟩:

Creso, habiendo pasado el Halis, destruirá un gran reino [97].

Y como, ⟨si se habla⟩ en general, los errores son menores, por 1407b
eso los adivinos se refieren mediante términos genéricos al asunto que tratan. Porque uno puede tener suerte en el juego de pares y nones, si dice pares o nones, mejor que si dice la cantidad fija; y lo mismo ⟨si dice⟩ que algo sucederá, más bien que cuán-

[94] La *amphibolía* o 'ambigüedad' está razonada en *Ref. sof.* 4, 166a7 ss., como uno de los paralogismos de la expresión *(parà tēn léxin).* También *Ret.* II 24, 01a13-24 presenta ejemplos de *amphibolía,* si bien dentro del tópico de la *homonymía* o 'equívoco' (cf. n. 406 al L. II). E igualmente *Poét.* 25, 1461a25 ss. La referencia a la 'ambigüedad' en el contexto de los análisis gramaticales, que se halla entre los fragmentos de la *Téchnē* isocrática, y su mención asimismo en *Ret. a Alej.* 25, hace pensar a Cope, III 58 que tal vez este tema proceda (como en el caso de *sýndesmos)* de Isócrates. Por otra parte, la 'ambigüedad' ha sido objeto de amplias sistematizaciones en la retórica postaristotélica, la más importante de las cuales es la de Hermóg., *Perì Stáseos* 12 (Spengel, *Rhet. Graec.* II 131 ss.). De tales sistematizaciones procede la más conocida división de Quint., *Inst. Orat.* VII 9, 1-10, que sitúa el 'equívoco' *in singulis verbis* (por ej. *gallus,* 'gallo' / 'galo' / 'castrado') y la 'ambigüedad' *in coniunctis verbis* (por ej. *in culto loco,* 'en tierra cultivada' / *inculto loco,* 'en tierra inculta').

[95] Tal es, en efecto, el motivo del paralogismo en el análisis de *Ref. sof.* 4, 165b25; a saber: «... provocar una falsa apariencia en función de la expresión».

[96] Quizás haya que ver aquí una alusión a nuestro *fr.* 31 A 25 (Diels-Kranz), de siempre considerado como un modelo de ambigüedad. De todas maneras, Aristóteles vuelve a cita a Empédocles en *Poét.* 25, 1461a24 en el marco de un ejemplo de ambigüedad por defecto de la puntuación.

[97] Es el célebre oráculo, referido por *Herod., I 56* y 91, que obtuvieron como respuesta los enviados lidios del rey Creso en la consulta que precedió a la derrota de éste por Ciro. El ambiguo oráculo se cumplió, así, incontestablemente: Creso destruyó su propio reino.

do sucederá. Que es la razón por la que los intérpretes de oráculos no concretan nunca el cuándo. Todas estas ⟨ambigüedades⟩ son, por consiguiente, semejantes, de manera que, si no es por una causa precisa, deben evitarse.

IV. El cuarto ⟨requisito⟩ consiste en distinguir, como Protágoras, los géneros de los nombres [98]: *masculino, femenino* y *neutro;* pues también esto debe aplicarse rectamente. ⟨Por ejemplo⟩: «una vez llegada *ella* y cuando ya quedó concluida su conversación, se marchó».

V. Y el quinto ⟨requisito⟩ radica en *nombrar rectamente lo múltiple, lo poco y lo uno* [99]. ⟨Por ejemplo⟩: «cuando *ellos* vinier*on,* me golpear*on*».

5.2. *La corrección en el lenguaje escrito*

Por otra parte, lo que se escribe debe ser, en general, bien legible y pronunciable —lo que es lo mismo—, cosa que no proporcionan ni la abundancia de conjunciones ni los ⟨textos⟩ que, como los de Heráclito, son difíciles de puntuar [100]. Trabajoso es, ciertamente, puntuar a Heráclito, porque resulta oscuro a cuál de los dos miembros, al de delante o al de detrás, corresponde ⟨una palabra⟩. Por ejemplo, en el comienzo mismo de su obra dice: «siendo este el discurso siempre los hombres llegan a ser ignorantes» [101]. Y desde luego es oscuro

[98] Protágoras fue, según parece, el primero que teorizó sobre los géneros gramaticales. Aristóteles vuelve a citarlo a este propósito en *Ref. sof.* 14, 173b16 ss., y, por lo que allí sostiene, da la impresión de que analizaba los géneros sobre bases puramente semánticas. Los fragmentos gramaticales de Protágoras están ahora agrupados y comentados en UNTERSTEINER, *I Sofisti,* Florencia, 1961, I, págs. 14-117. A Protágoras se refiere también, en clave sarcástica, ARISTÓF., *Nub.* 158 ss.

[99] O sea, los números gramaticales, que son tres en griego, como se recuerda: plural, dual y singular.

[100] Sobre la ambigüedad *(amphibolía)* por defecto de puntuación en la *léxis* escrita se pronuncia *Poét.* 25, 1461a24, como ya he señalado en la n. 96. La retórica postaristotélica dedica amplio espacio a los problemas de corrección en la lengua escrita: cf. DEMETRIO, *Perì herm.* 193-4 (SPENGEL, *Rhet. Graec.,* III, 304 ss.), y QUINT., *Inst. Orat.* VIII 2, 17.

[101] *Fr.* 22 A 4 (DIELS-KRANZ). Las dificultades del estilo de Heráclito —llamado ya en la Antigüedad *ho skoteinós,* el obscuro— son proverbiales.

en relación a cuál de los dos miembros ⟨⟨debe⟩⟩ puntuarse el *'siempre'.* También produce solecismo [102] el no hacer la atribución ⟨adecuada⟩; es decir, si a dos términos no les une el que es ajustado a ambos. Por ejemplo, a «ruido» y «color» no les es común «ver»; les es común «percibir». Por lo demás, también ⟨se produce⟩ falta de claridad, si uno habla sin poner lo que va primero, pretendiendo intercalar muchas cosas; como, por ejemplo, «iba, después de hablarle, tal cosa y tal otra y de esta manera, a marcharse», en vez de «después de hablarle, iba a marcharse y entonces sucedió tal y tal cosa y de esta manera».

6. LA SOLEMNIDAD EN LA EXPRESIÓN

A la solemnidad [103] de la expresión contribuyen los siguientes recursos:

[102] *Soloikízein, soloikismós.* Con este término se designa, en general, los errores *sintácticos* (de géneros, números, concordancias, etc.) que afectan a la corrección idiomática o *hellenismós* (vid., *supra,* n. 90). La condena aristotélica del solecismo no concuerda con otras tradiciones retóricas, en especial la de procedencia gorgiana, donde el solecismo, empleado como *licencia,* puede ser considerado como una virtud de la *léxis.* En ese sentido positivo recibe el nombre de *schêma* o *figura.* Cf. GREGORIO, *Perì Trópon* (SPENGEL, *Rhet. Graec.,* III, pág. 226): *schêma esti soloikismòs apologían échōn.* Según esto, la 'figura' es un error fijado por el arte *(dià tēn téchnēn);* y el 'solecismo', un error cualquiera que no se atiene al arte *(ou dià tēn téchnēn).*

[103] El término *óncos* ha sido diversamente traducido. Los romanos tienden a fijar *dignitas (Rhet. ad Her.* 4, 13, 18) y la retórica clásica francesa *pompe* o, impropiamente, *style sublime.* En realidad se refiere al estilo elevado o solemne —opuesto al lenguaje corriente— que es propios del metro heroico en el que hablan los personajes de la epopeya (cf. *Poét.* 24, 1459b34). Traspasado a la oratoria, el estilo solemne se caracteriza por el uso de expresiones desarrolladas —por oposición a la *syntomía* o modo *conciso* de expresarse—, de modo que puede definirse como una 'amplificación' *(aúxēsis)* de la *léxis.* Así aparece también en la terminología griega postaristotélica. Por ej., HERMÓG., *Perì ideôn* 10 (SPENGEL, *Rhet. Graec.,* II, 286): *mégēthos;* DEMETRIO, *Perì herm.* 38 (SPENGEL, *Rhet. Graec.,* III, 270): *megaloprepôn,* etc.

I. Emplear una oración en lugar de un nombre [104]; por ejemplo, no ⟨decir⟩ *'círculo'*, sino *'superficie equidistante desde el centro'*. Lo contrario es la concisión [105], o sea, poner en lugar de una oración, un nombre. en el caso de que haya algo vergonzoso o no adecuado, entonces, si ⟨⟨lo⟩⟩ feo está en la oración, debe decirse el nombre; y si está en el nombre, la oración.

II. Hacer patentes las cosas por medio de metáforas y epítetos, pero evitando lo poético [106].

[104] El texto dice *lógōi chrêsthai ant' onómatos.* La crítica clásica y moderna (Victorio, Schrader, Spengel, Cope) traducen *lógos* por 'definición', lo que también hallo en algunos ejemplos de la retórica clásica francesa. Así, Bary, *La Rhétorique française,* París, 1659, pág. 263: *on doit employer les* DÉFINITIONS *au lieu des mots simples.* Sin duda Aristóteles propone en su ejemplo una definición del círculo; pero, al escribir *lógos* (y no *horismós),* está pensando en cualquier enunciado que desarrolle y amplifique el nombre sustituido. En otras palabras, pues, *lógos* alude aquí a *períphrasis* (un término no aristotélico). Ahora bien, la perífrasis *(circum locutio, circuitus loquendi,* entre los romanos) puede servir, como en el presente ejemplo, para *explicar* el nombre (y en ese caso es su definición) o también, sencillamente, para *adornarlo* y *enaltecerlo.* El recurso a la substitución de un nombre por una oración se encuentra también en la *Ret. a Alej.* 22, y podría ser, como lo piensa Cope, III 65, una nueva herencia de Isócrates (igual que el *sýndesmos* y la *amphibolía: supra,* nn. 91 y 94). Por lo demás, tal recurso, en su sentido ya elaborado de *perífrasis,* ha sido objeto de amplios y sistemáticos análisis en la retórica postaristotélica. Cf. los textos fundamentales en Trifón, *Perì Trópōn* (Spengel, *Rhet. Graec.,* III, 197), y Quint., *Inst. Orat.* VIII 6, 59-61.

[105] La 'concisión' *(syntomía, brevitas)* es lo contrario de la 'solemnidad', de donde se advierte que ésta última no es sino una 'amplificación' *(aúxēsis)* de la *léxis: supra,* n. 103. En consecuencia, la concisión consiste en no decir sino lo que es preciso y suficiente: cf. Quint., *Inst. Orat.* IV 2, 49: *...via dicendi quantum opus est et quantum satis est.* Por lo que señala nuestro texto, parece, de todos modos, que Aristóteles concibe los intercambios entre expresiones amplificadas y concisas como un instrumento útil para evitar la 'fealdad' retórica *(aischrología),* a que se ha referido, en polémica con Brisón, en 2, 05b6-17. Según esto, la base de la doctrina airatotélica vendría a ser la de concebir el *óncos* y la *syntomía* como un sistema autónomo de recursos formales que, no obstante, cumplen en ambos casos la misma función (pragmática): vid. n. 54, con especial referencia a la hipótesis de Susemihl.

[106] De conformidad con lo que ya ha sido señalado en el cap. 2; es decir, usando los recursos que sirven para adornar la expresión como un medio de amplificarla.

III. Poner en plural lo singular, como hacen los poetas, que, siendo un solo puerto, lo mismo dicen:

a los puertos aqueos [107].

O también:

de la carta estos numerosos pliegues [108].

IV. No unir palabras, sino ⟨ponerle⟩ a cada cosa la suya: «de la mujer, de la nuestra». Pero si se pretende la concisión, al contrario: «de nuestra mujer» [109].

V. Expresarse con conjunciones; y si se pretende la concisión, sin ellas, con tal que ⟨la frase⟩ no quede sin articular [110]. Por
ejemplo: «después de caminar y hablar»; o bien: «después de **1408a**
caminar, hablé».

[107] Son frecuentes los ejemplos de plural solemne en la literatura griega. Sobre el que cita el texto, vid. Nauck, *Trag. graec. fragm. adespot.,* núm. 83.

[108] Euríp., *Ifig. Táur.* 727.

[109] Trátase aquí de los dos modos de construcción del genitivo griego (TÊS *gynaikòs* TÊS *heméteras /* TÊS *heméteras gynaikós),* para cuya diversidad no hay analogía en castellano.

[110] Aristóteles se refiere aquí al asíndeton u omisión de conjunciones *(áneu syndésmōn)* exclusivamente en orden a la brevedad de la *léxis.* Sin embargo, la interpretación habitual de esta figura retórica es la de que produce una «intensificación patético-encarecedora» (Lausberg, § 709), puesto que parece disolver o descoyuntar la frase. Así, por ej., Hermóg., *Perì méthodou* 11 (Spengel, *Rhet. Graec.* II 436): *aneu syndesmôn legómena ethikón esti;* y Áquila, *De figuris senten.* 41 (Halm): *cum commoti sumus, hoc modo incidere solemus.* Ambas perspectivas de análisis no son contradictorias. La interpretación *pathetikḗ* aproxima el asíndeton a otros recursos retóricos, ya mencionados por Aristóteles, tales como la 'división' y la 'composición', que son igualmente intensificadoras y *pathetikoí:* cf. *supra,* I 7, 65a10-19 y nn. 192 y 194. Y tal parece ser, en efecto, el punto de vista del filósofo, si se juzga por la relación que establece entre el asíndeton y las gradaciones retóricas, *infra,* en 12, 13b19-32 (vid. nn. 261 y 262). La expresión 'sin conjunciones' cumple, así pues, un doble papel en la retórica aristotélica: el de conferir brevedad a la *léxis* y el de hacer a ésta expresiva de las emociones. La misma vinculación de estas dos funciones aparece recogida en Cic., *Orat.* XXXIX 135, y Quint., *Inst. Orat.* IX 3, 50.

VI. Asimismo, es útil el ⟨recurso⟩ de Antímaco: hablar de aquello que el objeto no posee. Como lo hace a propósito del Teumeso:

Es una pequeña cumbre batida por los aires [111],

pues así puede amplificarse hasta el infinito. También en relación así a los bienes como a los males es de aplicación este mismo ⟨recurso⟩ de ⟨decir⟩ lo que el objeto no posee, ⟨utilizándolo⟩ en un sentido u otro según sea más útil. Y de aquí sacan nombres los poetas, como «melodía sin cuerdas y sin lira», que, efectivamente, obtienen a partir de las privaciones ⟨del objeto⟩. Pues este ⟨recurso⟩ tiene mucha aceptación cuando se emplea en las metáforas fundadas sobre la analogía, como, por ejemplo, cuando se dice que la trompeta es «una melodía sin lira».

7. LA EXPRESIÓN ADECUADA

7.1. *Tres condiciones que hacen adecuada a la expresión*

La expresión será adecuada siempre que exprese las pasiones y los caracteres y guarde analogía con los hechos establecidos [112].

Ahora bien, hay *analogía* si no se habla desmañadamente de asuntos que requieren solemnidad, ni gravemente de hechos que son banales, ni se le po-

[111] Antímaco, *Tebaida* fr. 2 (Kinkel). Este Antímaco de Colofón, poeta de principios del s. iv, era célebre en la Antigüedad por la verbosidad de sus obras. A él se refieren Porfirión, el escoliasta de Horacio, *Ad Ars poet.*, v. 146, así como Cic., *Brutus* LI 191, y Quint., *Inst. Orat.* X 1, 53, quienes lo tienen por paradigma del estilo solemne. La descripción que Antímaco hacía del Teumeso, un montecillo de Beocia sobre el que se asentaba la ciudad del mismo nombre, está recogida también en Estrabón, IX 2: «Antímaco ha celebrado el Teumeso, pero con demasiada extensión, puesto que enumera virtudes que ese lugar no ha poseído nunca». Las referencias más importantes sobre Antímaco y sobre la *Tebaida* se hallan en Cope, III 683.

[112] Sobre la 'expresión adecuada' *(tò prépon)*, vid. *supra*, n. 25. Como allí he señalado, la 'analogía' o proporcionalidad se refiere tanto a los elementos formales

nen adornos [113] a una palabra sencilla. En caso contrario, aparece ⟨una expresión⟩ propia de la comedia. Que es, en efecto,

entre sí de la *léxis*, como a la adecuación de esta última con los hechos a los que remite. De lo primero se ha ocupado ya Aristóteles en los capítulos anteriores, al analizar las virtudes y vicios de la *léxis*. En cuanto a lo segundo, ello es la materia de esta capítulo y constituye lo que podría llamarse el aspecto *denotativo* de la expresión. La *léxis* es en este sentido 'adecuada' cuando utiliza nombres apropiados *(oikeía:* vid. lín. 19 y *supra*, nn. 36 y 93) y cuando se ajusta o corresponde *(harmóttein:* lín. 27) tanto en los hechos sustantivos denotados *(hypokeiménē pragmata)*, como al talante del orador *(êthos)* y a las pasiones que incluye el asunto del discurso *(páthē)*. La fórmula *pathetikḗ léxis* suele verterse por estilo o expresión *patética*. Esto es incorrecto. Los sinónimos castellanos de 'patético' son 'trágico', 'conmovedor', mientras que la *pathetikḗ léxis* se refiere a la capacidad del discurso para expresar o denotar cualesquiera pasiones (cólera, piedad, emulación, etc.), que nacen de los hechos relatados y que el oyente puede compartir con el orador. Lo mismo ha de decirse de la fórmula *ethikḗ léxis*, usualmente traducida por estilo o expresión *ética*, cuando lo que quiere decir es la capacidad de discurso para expresar o denotar el carácter o talante del que habla o de aquél de quien el orador habla (presentándose a sí mismo o al otro como poseedor de un talante moralmente bueno o malvado). En I 2, 56a5 ss. esta capacidad denotativa del discurso ha sido puesta al servicio de la persuasión. La transferencia *pragmática* de usos es aquí clara: la expresión funciona como un 'signo' *(sēmeîon)* del talante o de las pasiones *reales*, de modo que la *léxis ethikḗ* o *pathetikḗ* «parece ser verdad» *(dókei alēthḗs eînai:* cf. lín. 21 y n. 115). La misma idea se encuentra en Quint., *Inst. Orat.* VIII 3, 37: *in quo non falli iudicium nostrum solicitudine ipsa manifestum est.* Es, pues, esta veracidad o, al menos, verosimilitud de la expresión la que produce el paso de la denotación simple a la persuasión retórica. Como he sugerido respectivamente en las nn. 18 y 5, de esto se desprende: 1.°) que el análisis de la *léxis* como signo presupone ya una importante matización respecto de la doctrina platónica de la naturaleza mimética de los nombres, matización que constituye el punto de partida de la posterior teoría aristotélica desarrollada en el *Perì hermeneías;* y 2.°) que, en todo caso, es precisamente en esta capacidad, propia de la *léxis*, de reducir el talante y las pasiones a un cuerpo de *enunciados*, donde ha de ponerse el nexo de unión entre los libros I-II y III, toda vez que dichos *enunciados* constituyen ya, en cuanto tales, *písteis*, pruebas persuasivas.

[113] *Kósmos*. Aristóteles parece usar aquí este término en un sentido general y, de hecho, no ha aparecido en la clasificación de 04b30 a propósito de la selección de palabras (vid. *supra*, n. 34). Sin embargo, en *Poét.* 21, 1457b1 lo propone como una clase particular de nombres: «todo nombre es o específico o desusado o metáfora o *de adorno* o neologismo o alargado o abreviado o modificado». Cf. también *Poét.* 22, 1458a33 y 1459b14. La interpretación habitual de estos nombres *kósmoi* corresponde a nuestros epítetos de cualidad.

lo que hace Cleofonte [114], pues algunas cosas las formula como si dijese: «augusta higuera».

Por otra parte, la expresión *refleja las pasiones,* si, tratándose de un ultraje, se muestra llena de ira; si de actos impíos y vergonzosos, cargada de indignación y reverencia religiosa; si de algo que merece elogios, con admiración; y si de algo que excita la compasión, con humildad. E igualmente en los demás casos. Además, la expresión apropiada hace convincente el hecho, porque, por paralogismo [115], el estado de ánimo ⟨del que escucha⟩ es el de que, quien así le habla, le está diciendo la verdad: en asun-

[114] Es el poeta trágico —no el político, a quien Aristóteles ha mecionado en I 15, 75b31 (vid. n. 351)—, cuya lista de obras nos trasmite la *Suda.* Aun cuando carecemos de toda otra referencia, Aristóteles lo cita frecuentemente como ejemplo unas veces de realismo y otras veces de vulgaridad: cf. *Poét.* 2, 1448a12, y 22, 1458a20; así como *Ref. sof.* 15, 174b27.

[115] Aristóteles se refiere aquí al paralogismo de la 'consecuencia', cuya versión retórica es la falacia del 'signo': cf. respectivamente II 24, 01b20-29 (n. 425) y 01b9-14 (n. 420), así como *Poét.* 24, 1460a20-25, y *Ref. sof.* 5, 167b1-12. Una vez interpretada la *léxis pathetikḗ* (y *ethikḗ)* como un 'signo', la forma de la expresión induce al oyente a tomar como *causa real* los hechos de que le habla el orador, supuesto que el apasionamiento del discurso le es presentado como *efecto* de ellos; sin embargo, del apasionamiento de la expresión no se sigue la realidad de los hechos, del mismo modo que de vestirse con adornos y deambular por la noche no se sigue que quien hace esto sea un adúltero *(Ref. sof., loc. cit.).* Esta identificación del paralogismo, sin duda adecuada, resulta, de todas formas, insuficiente, ya que es fácil advertir una diferencia de tratamiento entre lo que propone este párrafo de *Ret.* III 7 y lo que señalan los textos paralelos recién citados. En dichos textos, en efecto, la falacia se atribuye a un uso en particular del signo (a saber, el que consiste en tomar como una relación necesaria, *tekmḗrion,* lo que es sólo una relación probable, *sēmeîon),* mientras que en el párrafo que ahora comentamos se declara en general paralogística toda «exposición fundada en signos» *(ek tôn sēmeíōn deîxis).* Es evidente que, no concibiendo aún la 'expresión' a la manera del *Perì hermeneías,* como «signo de las afecciones del alma», el análisis aristotélico de la *léxis ek tôn sēmeíōn* permanece todavía —incluso si ya supone una importante novedad sobre la concepción lingüística de la *mímēsis*— exclusivamente en un marco de denotación de lo real exterior. Ahora bien, supuesto este marco, la diferencia de tratamiento que acabo de señalar implica que, cuando Aristóteles redactó el *Perì léxeōs* (nuestra *Ret.* III), no disponía aún de la doctrina de la probabilidad, que ya presupone el análisis de *Ret.* I 2 y *Anal. Pr.* II 27 (vid. nn. 58 y 59 al L. I), de modo que, por lo tanto, su interpretación del 'signo' resultaba todavía en esa época marcadamente negativa.

tos de esta clase, en efecto, ⟨los hombres⟩ están dispuestos de tal modo que tienden a creer, incluso si el orador no se halla en esa misma disposición ⟨⟨al hablar⟩⟩, que los hechos son como él se los dice; y, así, el que escucha comparte siempre con el que habla las mismas pasiones que éste expresa, aunque en realidad no diga nada. Este es el motivo por el que muchos arrebatan al auditorio hablando a voces.

Finalmente, esta misma exposición fundada en signos es también *expresiva del talante,* cuando le acompaña ⟨una expresión⟩ ajustada [116] a cada género y a cada modo de ser. Llamó aquí *género* [117] al que corresponde por la edad —como, por ejemplo, el de un niño, el de un hombre maduro y el de un anciano—, y por ser mujer u hombre, o de Laconia o Tesalia. Y *modo de ser* [118] a aquello según lo cual cada uno es de una determinada manera en su vida, pues no a todo modo de ser corresponde que las vidas sean de la clase que son. Por lo tanto, si se dicen las palabras apropiadas al modo de ser, se representará el talante, puesto que desde luego no suelen hablar de la misma manera el rústico y el instruido. A los oyentes, por lo demás, esto les despierta en alguna medida las pasiones; y también ⟨las fórmulas⟩ de que con tanta insistencia se sirven los logógrafos [119], como:

[116] *Harmóttousa,* en el sentido ya señalado, *supra,* en la n. 25. En *Poét.* 15, 1454a22 Aristóteles dice que el carácter *(êthos)* de un personaje de tragedia es *harmótton* cuando es conforme con sus condiciones naturales y sociales: «así, se le puede dar a un personaje como carácter la viribilidad; pero no es *ajustado* a una mujer al ser viril o terrible». Esta conformidad o consonancia con la naturaleza de las cosas, en cuanto que ellas son nombradas por la *léxis,* constituye, así pues, el elemento intensional —connotativo— de la expresión.

[117] Entiéndase géneros o clases *(génē)* de *ḗthē,* tal como éstos aparecen fijados en II 12-17.

[118] Véase sobre la noción de 'modo de ser' *(héxis), supra,* n. 263 al L. I. En la medida en que el 'modo de ser' supone una propiedad o temple durable, que caracteriza a quien lo posee, se opone al 'estado de animo' o disposición pasajera *(diáthesis:* vid. n. 270bis al L. I), que corresponde a las reacciones pasionales, como Aristóteles ha señalado en la lín. 21. Estos distintos ámbitos de denotación son los que establecen la diferencia entre las *léxis pathetikḗ* y *ethikḗ.*

[119] Es decir, los autores de discursos de encargos, escritos para que los pronunciasen otros que pagaban por ello. Como anota Dufour, *ad loc.,* la traducción

«¿quién no lo sabe?», «todos los saben». El que escucha, en efecto, asiente avergonzado, a fin de participar en aquello de que todos los demás ⟨participan⟩.

7.2. *Oportunidad y uso retórico de estas condiciones de la expresión*

1408b El emplear oportuna o inoportunamente ⟨estos recursos⟩ es común a todas las especies. No obstante, un remedio conocidísimo contra todo exceso es que uno mismo debe tomar la delantera en dirigirse las críticas [120], porque entonces da la impresión de que está diciendo la verdad, dado que no se le oculta lo que hace. Además, no hay que hacer uso de la analogía en todos los recursos a la vez (pues de ese modo ⟨el artificio⟩ pasa desapercibido al oyente) [121]. Quiero decir que si, por ejemplo, las palabras son duras, no es ajustado entonces a la voz y al rostro serlo también, porque, de lo contrario, se hace patente lo que es cada una de estas cosas. En cambio, si unas veces ⟨se procede⟩ de una manera y otras no, aun haciendo lo mismo, pasa desapercibido. De todos modos, si se dice con dureza lo que es suave o con suavidad lo que es duro, el resultado no es convincente [122].

Por otra parte, ⟨el uso de⟩ los nombres compuestos y la profusión de epítetos y palabras extrañas es ajustado, sobre todo, a los que hablan expresando las pasiones. Porque al que está lleno de ira se le perdona que hable de «un mal *grandiceleste*» o que diga «*monstruoso*» [123]; y, lo mismo, al que ya ha captado a los oyentes y les ha hecho entusiasmarse, sea con elogios o censuras, sea con ira o amistad, como, por ejemplo, hace Isócrates al final de su *Panegírico,* ⟨diciendo⟩ «*nombradía* y memoria» y «*quienesquiera que osaron*» [124]. Tales cosas se prefieren cuando ya se está en pleno entusiasmo, de modo que es claro que ⟨los oyentes⟩ las aceptan porque también están en esa misma disposición. Y por eso son igualmente ajustadas a la poesía; porque la poesía nace de una inspiración. Por lo tanto, este es el modo como debe utilizarse ⟨este recurso⟩; o bien de una manera irónica, como hablaba Gorgias [125] y como ⟨los ejemplos que se ponen⟩ en el *Fedro* [126].

de Moerbeke (de conformidad con la *vetus)* presupone la interesante variante *katà kairón (pro tempore),* allí donde nuestros códices escriben *katakóron,* 'con insistencia'. Es plausible pensar que una parte de la tradición ha interpretado que Aristóteles no tanto quería en este punto criticar a los logógrafos, cuanto ensalzar la justeza de ciertas fórmulas dichas 'en el momento oportuno'.

[120] La misma idea aparece desarrollada en QUINT., *Inst. Orat.* VIII 3, 37.

[121] Que es, como Aristóteles ha señalado en 2, 04b17-22 (n. 28), un requisito de la 'expresión adecuada'.

[122] Leo *apíthanon* con los códices y las traducciones, frente al *pithanón* que fija Ross siguiendo una conjetura de Thurot. La dificultad del texto consiste en que la frase comienza con un *eàn oûn,* sin ninguna clásusula adversativa; ahora bien, si se interpreta como una conclusión del argumento que Aristóteles viene proponiendo, el resultado es evidentemente contradictorio. Que esta dificultad fue sentida en el mundo antiguo, lo muestra la corrección del escoliasta (Σ), que escribe *ei dè.* Y por el mismo motivo Vahlen adopta la lectura *ean d' oûn,* que es la que sigo yo también. En realidad, esta corrección es tan gratuita como la de Thurot, pero al menos no contradice lo que a propósito de la expresión adecuada ha determinado Aristóteles en 08a11-14.

8. SOBRE EL RITMO

8.1. *Necesidad del ritmo para el discurso*

La forma de la expresión no debe ser ni métrica ni arrítmica [127]. Lo primero, en efecto, no resulta convincente (porque da la impresión de artificioso) y al mismo tiempo distrae, pues hace que ⟨el oyente⟩ esté sólo pendiente de cuándo volverá otra vez la cadencia. Ocurre, pues,

[123] Ambos términos poéticos se hallan bien registrados. Así: *ouranomḗkēs* aparece en HOM., *Od.* V 239; ESQUILO, *Agam.* 92; ISÓCR., *Antid.* 134; y *pelṓrios,* en HOM., *Il.* III 229 y V 395.

[124] Cf. *Paneg.* §§ 186 y 196.

[125] De la ironía de Gorgias nos quedan abundantes testimonios: vid. *fr.* 82 A 11, 15, 15a, 19 y 24 (DIELS-KRANZ). Aristóteles se refiere también a ella en varias ocasiones: cf. *Pol.* III 2, 1275b26 ss., así como la anécdota de Filomela referida, *supra,* en 06b14.

[126] Cf. PLAT., *Fedr.* 231d y 241e, donde Sócrates ironiza sobre el entusiasmo a que le ha llevado su discurso, acaso bajo la posesión inspiradora de las ninfas.

[127] En su anterior análisis sobre el uso retórico de la voz *(supra,* 1, 03b27-31

como con los niños, que a la pregunta de los heraldos «¿a quién escoge el liberto por patrón?» se adelantan a responder «¡A

y n. 10), Aristóteles ha introducido tres elementos: el tono, la armonía y el ritmo. De éstos, los dos primeros corresponden en exclusiva a la *representación oratoria,* mientras que el tercero depende, sobre todo, de los *recursos formales de la léxis.* La diferencia entre expresión *rítmica* y *no rítmica (en rhythmôi / árrythmon)* pertenece al fondo de la cultura griega: en el primer caso, la consecución de sílabas largas y breves se hace coincidir con un orden prefijado según una proporción constante de unidades de tiempo; en el segundo caso, esa consecución no sigue ningún orden regular, de modo que la cadencia aparece indeterminada *(aorístē).* Por su parte, la diferencia entre *ritmo* y *metro,* que en Aristóteles es meramente intuitiva, se halla establecida con claridad en Quint., *Inst. Orat.* IX 4, 45: *rhythmi, id est numeri, spatio temporum constat; metra etiam ordine: ideoque alterum esse quantitatis videtur, alterum qualitatis.* Comentando este texto, Cope, *Introd.*, 389-90, hace notar que la diferencia consiste, por lo tanto, en que el *ritmo* supone una primera organización, según proporciones de tiempo, que no pone límites al desarrollo de la *léxis,* mientras que el *metro* constituye una segunda organización según figuras rítmicas repetidas, que ordenan de un modo preciso y limitado el desarrollo de la *léxis;* puede concluirse, entonces, que el ritmo es un *genus* y el metro una *species.* Estas consideraciones ayudan a comprender el punto de vista de Aristóteles, que, aun si con variaciones puntuales, ha pasado a ser patrimonio de toda la retórica posterior. El requisito de que la *léxis* retórica sea rítmica responde, en efecto, a dos principios: uno, positivo, que busca promover la *variación,* a fin de evitar la secuencia seguida y el desorden de sílabas largas y breves, que es propia de la 'expresión indeterminada' y que produce *monotonía;* y otro, negativo, que prescribe excluir la *léxis poética,* a la que son ajustados los metros y que en retórica es causa de *afectación.* Como Lausberg, § 981, ha visto perfectamente, uno y otro de estos principios se mueven, así pues, en el marco de condiciones de la 'expresión adecuada'; pero a esto ha de añadirse que la idea se encuentra ya en Plat., *Rep.* 400e: «...el que la expresión sea adecuada y su contrario dependen de la eurritmia y de la arritmia». En este mismo texto *(Rep.* 400b), Platón hace remontar los primeros análisis y clasificaciones de los ritmos al sofista Damón, discípulo del afamado músico pitagórico Agatocles. Esto permite suponer que, al margen del *estilo poético* de Gorgias, el desarrollo de la prosa rítmica ha de considerarse igualmente como una herencia siciliana y que debió tomar carta importante de naturaleza en la retórica sofística (cf. Norden, *Die antike kunstprosa,* Stuttgart, 1958, I, págs. 41 ss.). Pero en el caso de Aristóteles lo más plausible es pensar que la génesis de su punto de vista esté en relación con su polémica con Isócrates, en un fragmento de cuya *Téchnē* (fr. 22 Radermacher) aparecen prescripciones parecidas sobre la *léxis* rítmica, si bien con un resultado diferente (vid. *infra,* n. 132). Por lo demás, de la doctrina aristotélica tenemos muchas referencias, desarrollos y ecos (a veces críticos) en la retórica griega y romana: cf. Dion. Halic., *De*

Cleón!» [128]. En cambio, la falta de ritmo comporta lo indeterminado [129] y es preciso que haya determinación, aunque no sea en virtud de la métrica, pues lo indeterminado no es ni placentero ni inteligible. Ahora bien, aquello que determina a todas las cosas es el número. Y el número propio de la forma de la expresión es el ritmo, del que también los metros son divisiones [130]. Por eso el discurso debe tener ritmo, aunque no tenga metro, pues entonces sería un poema. Tal ritmo no debe ser, con todo, exacto; y ello se conseguirá si sólo lo es hasta cierto punto.

8.2. Clases de ritmo. El peán, único adecuado para el discurso

Entre los ritmos, el *heroico* [131] es grave, pero carece de armonía para la lengua hablada. El *yambo,* en cambio, constituye la expresión de la mayoría (y, por eso, es de todos los metros el más usado al hablar), pero ⟨el discurso⟩ debe ser grave y capaz de conmover [132]. Por su parte, el *troqueo* está demasiado próximo al *córdax,* lo que manifiestan claramen-

Comp. Verb. 20 (Usener-Radermacher, 126); Demet., *Perì herm.* 38 (Spengel, *Rhet. Graec.* III 270-3); Cic., *Orat.* LXIII 212, y *De Orat.* I 47, 182-83; y Quint., *Inst. Orat.* IX 4, 45 ss. (espec. 87-88).

[128] Aristóf., *Ranas* 569 presenta a Cleón (véase *supra,* n. 14 al L. II) como abogado de pobres y niños, gracias a lo cual conseguía atraérselos (convertirse en su patrón, *prostátēs).* Tal vez Aristóteles esté recordando aquí una escena de teatro que fuera popular en su tiempo.

[129] Todo el párrafo que sigue —sobre la inteligibilidad de lo indeterminado, la necesidad de la medida y la interpretación del número como criterio de determinación— sigue ideas de la última filosofía platónica, como de ordinario se anota. Cf. especialmente *Fil.* 23e-26a. Véase también, a propósito de la doctrina de Aristóteles sobre lo indeterminado *(ápeiron),* los argumentos de *Anal. Post.* I 24, 86a5, y *Met.* II 4, 999a27.

[130] La misma idea en *Poét.* 4, 1448b21: «es evidente que los metros son divisiones del ritmo».

[131] O sea, el ritmo propio de la epopeya, cuyo metro es el hexámetro.

[132] Cf. *Poét.* 4, 1149a25-26. Hay acuerdo, así en la retórica griega como en la romana, sobre que el yambo (⏑ –) es el ritmo más próximo a la lengua conversacional. Por ej., Cic., *Orat.* LVI, 189, escribe: *magna enim partem ex iambis nostra constat oratio.* Esta cercanía del yambo al lenguaje ordinario mueve a Isócrates, en el fragmento referido en la n. 127 *(fr.* 27, Radermacher), a prescribirlo, juntamente con el troqueo, como el ritmo adecuado a la *léxis* retórica. La crítica de Aristóteles ha de interpretarse, pues, como una crítica a Isócrates.

1409a te los tetrámetros, que, en efecto, son un ritmo de carrera [133]. Queda, pues, el *peán,* que empezó a utilizarse a partir de Trasímaco, como en secreto, no sabiéndose entonces decir en qué consistía [134]. Ahora bien, el peán es una tercera ⟨clase de⟩ ritmo y sigue a los ya citados, puesto que en él se da ⟨una relación⟩ de tres por dos, mientras que en aquéllos, en el primero, ⟨la relación⟩ es de uno por uno y, en el segundo, de dos por uno. De semejantes proporciones es el *sesquiáltero;* y tal es el peán [135].

[133] Así lo muestra la etimología del troqueo: de *tréchō,* 'correr'. Aristóteles nos dice que al tetrámetro, el metro clásico del ritmo trocaico (– ⏑), lo substituyó en la tragedia el trimetro yámbico, precisamente porque su celeridad lo hacía más próximo a la danza; cf. *Poét.* 4, 114a21-24: «antes se utilizaba el tetrámetro trocaico, porque la poesía era satírica y estaba más cerca de la danza». A esto se refiere la mención del *córdax,* mención irónica, sin duda, y dirigida contra Isócrates, que recomendaba, como he adelantado en la nota anterior, el uso del troqueo como ritmo adecuado a la elocuencia. El *córdax* era, en efecto, una antigua danza, seguramente obscena y ya desechada por el propio Aristófanes, en la que algunos, de conformidad con un testimonio del gramático alejandrino Harpocración (Valerio), han querido ver el antecedente inmediato de la comedia: véase A. W. PICKARD-CAMBRIDGE, *Dithyramb. Tragedy and Comedy,* Oxford, 1962, págs. 164-70. Tanto CIC., *Orat.* LVII 193, como QUINT., *Inst. Orat.* IX 4, 88, se hacen eco de este pasaje de Aristóteles.

[134] Es el sofista y retórico citado en 0b21 y 04a14: vid. espec., *supra,* n. 16. Por este texto sabemos que Trasímaco no se ocupó sólo de la *hypókrisis* y del *páthos* retórico, sino también de los problemas del ritmo. A este respecto, CIC., *Orat.* XII 39, destaca que prescribía miembros muy numerosos y cortos, a manera de pequeños versos *(versiculorum similia).* Aristóteles destaca, de todos modos, que Trasímaco no llegó a analizar el peán y que su uso tenía lugar *hōs en aporrḗtōi,* «como en secreto». Esta expresión, atetizada por Victorio y excluida de la práctica totalidad de las ediciones modernas, aparece, sin embargo, en todos los códices sin excepción, sin que pueda asegurarse —como señala Wartelle, en DUFOUR, III, pág. 110, n. 8— que se trata de una glosa tardía.

[135] El peán es un pie *sesquiáltero,* es decir, cuya proporción es de 3/2 ó 2/3, o, dicho de otro modo, en el que el tiempo de uno de sus dos elementos contiene 1,5 veces el del otro. Los dos únicos modelos clásicos son: el peán primero (– ⏑ ⏑ ⏑) y el peán cuarto (⏑ ⏑ ⏑ –), no siendo los peanes segundo y tercero (⏑ – ⏑ ⏑, ⏑ ⏑ – ⏑) sino modelos figurados; no se mencionan de hecho en las prescripciones de Aristóteles, como puede verse en las siguientes líneas. El ritmo peónico no da lugar a (o no aparece dividido en) metros. CIC., *Orat.* LVIII 194, dice, por ello, que *paean autem minime est aptus ad versum.* Y ésta es precisamente la razón de que Aristóteles lo tenga por el ritmo más adecuado a la oratoria, ya que, haciendo posible la *variación,* es el que mejor evita la *léxis poética:* vid. *supra,* n. 127.

Así, pues, el resto ⟨de los ritmos⟩ hay que dejarlos de lado por las razones dichas y porque son métricos, y en cambio adoptar el peán, porque es el único de los ritmos citados que no tiene metro, de suerte que es también el que pasa más desapercibido.

8.3. *Análisis del ritmo peónico*

Se utiliza ahora, de todos modos, un único peán al principio ⟨⟨y al final⟩⟩, a pesar de que el final debe distinguirse del principio. Ahora bien, existen dos especies de peán, opuestas mutuamente, de las cuales una es ajustada al principio, como de hecho la emplean. Y ésta es la que se inicia con una larga y termina con tres breves. ⟨Así⟩:

Nacido en Delos, o si Licia... [136a]

Y también:

De dorados cabellos, Flechador hijo de Zeus [136b].

Pero la otra es al contrario; comienza con tres breves y pone al final la larga:

tras la tierra y las aguas, la noche ocultó el Océano [136c].

y ésta es la que compone el final. La breve, en efecto, como es incompleta, hace que se produzca un corte. En cambio, debe acabarse con la larga y que el final resulte claro, no por obra del copista o del parágrafo [137], sino del ritmo.

[136a-b-c] Estos tres versos —o partes de versos—, incluidos por BERCK, *fr.* 26b, entre los Peanes de Simónides, figuran como anónimos en DIEHL, *Anth. lyr.* Gr. II 303 (ed. de 1954). Este último criterio es también el adoptado por PAGE, *Poetae Melici Graece,* Oxford, 1962, pág. 511. La métrica de los versos es, respectivamente, la que sigue:

Δᾱλŏγĕνĕς | εἶτĕ Λŭκί | ᾱν
Χρῡσĕŏκŏ | μᾱ Ἕκᾰτĕ | παῖ Διŏς
Μĕτᾰ δĕ γᾶν | ŭδᾰτᾰ τ'ῶ | κĕᾰνŏν ἠ | φᾰνισĕ νŭξ

[137] Es decir, por la disposición gráfica del texto que adopta el copista y que, de hecho, es muy variable, o bien por el signo que anuncia el fin del párrafo

Así, pues, queda ya dicho que la expresión debe tener buen ritmo [138] y no ser arrítmica; e, igualmente, cuáles ritmos y dispuestos de qué modo producen un buen ritmo.

9. SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LAS FRASES

9.1. *Expresiones coordinativa y correlativa*

La expresión es, por fuerza, o *coordinativa* y ligada por medio de una conjunción, como los preludios de los ditirambos [139], o *correlativa* y semejante a las antístrofas de los poetas arcaicos [140]. Expresión coordinativa es ciertamente la antigua (pues antes la empleaban todos, aunque ahora ya no muchos) [141]; y, por otra parte, llamo coordinativa a la que en sí misma no tiene fin, si no es que concluye el asunto

---

(paragraphḗ, 'parágrafo'), anotación marginal en forma de una flecha, que se reconoce bien en algunos papiros. Tovar, n. 61, piensa que ésta de Aristóteles es la más antigua mención del *paragraphḗ.* Pero ya Isócrates lo cita en *Antid.* § 59.

[138] Ross sitúa esta última frase al principio del cap. 9. Ninguno de los editores sigue este criterio, que es sin duda erróneo, habida cuenta del modo conclusivo habitual como Aristóteles cierra sus capítulos.

[139] La expresión 'coordinativa' *(eiroménē)* se produce por la sucesión paratáctica de las oraciones, las cuales aparecen unidas entre sí únicamente por la materialidad de sus contenidos, a través de las conjunciones simples *y/o* (y en su caso con inserción de oraciones secundarias continuativas, como, por ejemplo, las oraciones de relativo), sin más organización sintáctica y sin posibilidad, por tanto, de ramificarse conceptualmente (cf. Lausberg, §§ 921-23). Demetrio, *Perì herm.* 1, 12, llama a esta forma de expresión 'desgarrada' *(dieireménē)* y la define como *hē eis kôla lelyménē ou mála allḗlois synērtēména.* Por su parte, la retórica latina la conoce con el nombre de *oratio perpetua;* por ej., Áquila, *De figuris senten.* 18, dice de ella: *oratio perpetua, quam Graeci* εἰρομένην λέξιν *apellant,... ita conectitur, ut superiorem elocutionem semper proxima sequatur atque ita seriem quandam significatus rerum explicitet.* Aristóteles critica esta forma de expresión por las mismas razones por las que también rechaza la prosa arrítmica; es decir, porque, no estando su conclusión motivada lingüísticamente y produciéndose, en consecuencia, sin tener en sí misma ningún principio de fin, su arquitectura léxica permanece en la 'indeterminación' *(aóriston;* vid no obstante, *infra,* n. 261). Y a esto es a lo que se refiere el símil de «los preludios de los ditirambos». Los ditirambos eran precedidos, en efecto, por una obertura de música instrumental, cuyo desarrollo había llegado a ser tan amplio a mediados del s. v que superaba en extensión e importancia al propio texto del ditirambo; era imposible determinar, así pues, cuánto duraría la música y, en todo caso, la unidad y equilibrio de la obra aparecían rotos. La crítica de la expresión coordinativa no es, de todas formas, constante en la historia de la retórica. Una variedad de ella, la que los romanos llaman *oratio soluta* —y que sigue más el modelo de definición de Demetrio *(dialelyménē léxis)* que el de Aristóteles—, es prescrita a veces, cuando el orador quiere dar impresión de sencillez, acercándose para ello al modo ordinario, generalmente paractáctico, del lenguaje corriente: *ubi aliquid simile et proximum sermoni volumus effingere* (Áquila, *loc. cit.;* cf. también Quint., *Inst. Orat.* IX 4, 21).

[140] Lo contrario de la expresión coordinativa, es la 'correlativa', *he katestramménē léxis.* El término es obscuro y de difícil traducción: *katastréphō* significa 'condensar' o también 'hacer volver', lo que justifica la versión tradicional de 'expresión periódica' (Freese, Tovar, Sieveke). Sin embargo, esta versión tiene en su contra el que es precisamente de tal concepto *(períodos)* del que Aristóteles se vale para definir la *katestramménē léxis (infra,* lín. 09a35); en su lugar Dufour propone *'implexe'.* Expresión 'correlativa' es la que se produce por medio de oraciones organizadas, cuyas partes se integran entre sí según una estructura lingüístico-conceptual reconocible y cuyo significado depende del conjunto de la frase. En este procedimiento tiene lugar lo que Dion. Hal., *De Comp. verb.,* 2, llama la *harmonía lógou;* y, como lo dice Aristóteles (lín. 09a36-b4), la consecuencia es que el fin de la frase se hace esperable y el todo resulta *determinado.* La organización de la *léxis katestramménē* se basa en el 'período' —*ambitus, circuitus, comprehensio verborum* (Cic., *Orat.* 61, 204)—, que es el conjunto mínimo de sentido en el que los elementos conceptuales de la expresión se relacionan recíprocamente. Tal relación de reciprocidad se consigue mediante las subordinaciones de unos elementos a otros, formando lo que Demetrio, *Perì herm.* 12, llama un *sýstēma.* A su vez, los períodos pueden estar divididos en subconjuntos o 'miembros' *(kôla),* o bien en meras 'partes *(moría)* cuando se trata de períodos de un solo miembro. Pero, en todo caso, lo fundamental es que la reciprocidad ha de basarse en la tensión entre los miembros o entre las partes de un único miembro, de cuya integración y complementariedad mutua nace el significado de la frase; y de ahí la estructura circular o de ida y vuelta que menciona el término *perí-odos.* A esto es también, en suma, a lo que se refiere Aristóteles con el símil de «las antístrofas». En este metro (como en el movimiento del coro —*antistréphein*— en las representaciones teatrales: cf. n. 1 al L I) las estrofas se disponen formando antítesis, cada una de las cuales da la réplica a la anterior y completa con ella el significado del todo. Los «poetas arcaicos» aludidos por Aristóteles, que regularizaron las antístrofas, son Arión, Estesícoro y Píndaro. Véanse más detalles sobre el 'período', *infra,* en n. 146.

[141] Ross secluye, siguiendo a Jacobi, una cita aquí intercalada de Heródoto: *Herodótou Thouríou hḗd' historías apódeixis,* «esta es la exposición de la historia de Heródoto de Turios». Con estas palabras dan comienzo, como se sabe las *Histo-*

de que se habla. Pero ⟨esta expresión⟩ no produce placer a causa de su indeterminación, ya que todos desean apercibir el final. Y, ello, por la misma razón por la que ⟨los corredores⟩ se agotan y desfallecen en las curvas; porque mientras ven la meta no se cansan.

En esto consiste, pues, la expresión coordinativa. En cuanto la correlativa, es ⟨la que se distribuye⟩ en períodos [142]. Llamo período a la expresión que tiene en sí misma un principio y un fin
1409b propios, así como una extensión abarcable de una mirada. Y esto es placentero y fácilmente comprensible. Placentero, porque es lo contrario de la indeterminación y porque ⟨con ella⟩ siempre cree el oyente que tiene a su alcance y se le propone algo determinado, mientras que no prever ni poder completar nada resulta desagradable. Y fácilmente comprensible, porque cabe memorizarlo bien, lo cual ⟨sucede⟩ en virtud de que la expresión periódica posee número [143], que es lo más fácil de memorizar por todos. Esta es también la razón de que los metros se recuerden mejor que la prosa, ya que tienen un número con el que se miden. Conviene, no obstante, que el período termine †al mismo

rias de Heródoto, si bien en los manuscritos del historiador se lee *Halicarnaso* (patria de nacimiento), en vez de Turios (patria de adopción). Esta cita, haya sido puesta o no por Aristóteles, aclara a quiénes se refiera la fórmula *léxis hē archaía:* son, en efecto, los primeros escritores en prosa (los *logográphoi* en el sentido definido en la n. 167 al L. II), forjadores de la lengua científica y entre los que destacan Hecateo y el propio Heródoto.

[142] Como he señalado en la n. 140, los períodos se organizan mediante relaciones entre sus miembros. Tales relaciones introducen una simetría y proporcionalidad en la *léxis katestramménē,* que puede ser descrita, como en el caso del ritmo, por relaciones numéricas. Con ello se completa la analogía establecida en la n. 139: la expresión coordinativa es, como la arrítmica, *indeterminada;* la correlativa, como la rítmica, *determinada.*

[143] El texto opone *tà métra* (los metros) a *tôn chýdēn.* Este último término —en realidad un adverbio, cuyo significado es 'en desorden' o 'profusamente'—, así como la oposición misma, proceden de Platón: cf. *Ley.* VII 811d *(en poiḗmasin ḕ chýdēn)* y *Fedr.* 264b. Aristóteles se refiere, pues, aquí a la prosa suelta, sin ritmo ni determinación; y también a la prosa en general, en cuanto que, relativamente al metro, aparece siempre menos sujeta a relaciones de número.

tiempo que el pensamiento [144]† y que no sea cortado en dos, como los yambos de Sófocles:

Calidón es esta tierra, de la región de Pélope [145]...

Porque cabe, en efecto, entender lo contrario de lo que se propone con la división, como ⟨ocurre⟩ en el verso citado; es decir, que Calidón esté en el Peloponeso.

9.2. *Análisis del período*

El período, por su parte, o bien está compuesto de *miembros,* o bien es *simple* [146]. El ⟨período⟩ de miembros constituye una expresión terminada, divisible y fácil de decir sin ahogo, pero no por referencia a sus divisiones †como el período† [147], sino como un todo (una de cuyas partes

[144] Los manuscritos fijan *kaì têi dianoíai,* lo que Ross anota como espúreo, ya que el escoliasta (Σ) parece haber tenido otra lectura ante los ojos. La propuesta de corrección de Ross *háma têi dianoíai* es la que yo sigo.

[145] Es el verso primero del *Meleagro* de Eurípides (no de Sófocles, como equivocadamente cita Aristóteles), según nos informan los escolios: vid. fr. 515 (Nauck). La prescripción de no cortar el período en dos trata de prevenir contra la *ambigüedad en la composición,* tal como se produciría en el verso, si no se introdujese la coma (y como de hecho se produce en la lengua hablada y en la mayoría de los manuscritos, en los que la coma no se usa regularmente). De esta 'ambigüedad en la composición' ha tratado ya Aristóteles a propósito de la *léxis* escrita, *supra,* en 07b14 (vid. n. 100 con las referencia que allí se anotan). En un sentido general se ocupa también de ella *Ref. sof.* 4, 166a24 ss.

[146] En la n. 140 he señalado ya, con referencia a esta frase, cómo el período puede dividirse en subconjuntos o 'miembros' *(períodos en kṓlois)* o bien estar formado por un solo miembro *(aphelḗs,* período 'simple'). Esta es la doctrina tradicional. Sin embargo, en el influyente artículo de G. A. Kennedy, «Aristotle on the Periode», *Hist. Stud. Plys. Scien.* 63 (1958), 283-84, el autor sostiene que Aristóteles no entiende aquí por período lo que después ha fijado la retórica posterior —es decir, una larga frase construida por subordinación de proposiciones, cosa ésta, afirma, a la que el filósofo llama más bien *lógos,* como en 09b24—, sino simplemente un conjunto de dos *kôla,* que, además, no han de ser por fuerza antitéticos. Por razones semejantes, y puesto que el período ha de tener dos *kôla,* A. Primmer, «Schlichter Stil und eingliederige Periode in Aristoteles' Rhet. III 9», *Rhein. Mus.* 109 (1966), 73-77, quiere corregir el texto, subtituyendo por *léxis* el *períodos* inicial de la frase (lín. 13): léxis *dè hḕ men en kṓlois...* etc. Ninguna de estas conclusiones me parece sostenible. La retórica postaristotélica ha acumulado, sin duda, nuevos

es el miembro). En cuanto al ⟨período⟩ simple, llamo así al de un solo miembro. Los miembros y los períodos no deben ser, de todas maneras, ni recortados [148] ni muy largos. Los cortos, en efecto, a menudo hacen tropezar al oyente (pues es forzoso que le resulte como un tropezón debido a un obstáculo, cuando, dirigiéndose él hacia adelante, hacia el término de la medida cuyo límite conoce, se tira de él hacia atrás, porque ⟨el orador⟩ ya ha concluido). En cambio, los muy largos hacen que el oyente se quede retrasado, al modo como los que dan la vuelta demasiado lejos del poste: éstos, desde luego, se quedan atrás de sus compañeros de marcha [149]. De manera semejante, por lo demás,

elementos y detalles sobre esta doctrina particular. Sin embargo, debe señalarse: 1.°) que Aristóteles no divide obligatoriamente el período en dos miembros, sino que tal es la fórmula habitual del análisis —tanto en él como en los retóricos posteriores— y que esa fórmula se desprende en su caso únicamente de los ejemplos que luego cita; 2.°) que los períodos de un solo miembro son admitidos (tal vez con la única excepción de Aquila) y muchas veces estudiados en la retórica posterior a Aristóteles (cf. por ej., DEMETRIO, *Perì herm.* 1, 17; ARISTID., *Perì pol.* II 18 (SPENGEL, *Rhet. Graec.* II 507); QUINT., *Inst. Orat.* IX 4, 124), de modo que no hay razón para pensar que ésta no sea también doctrina aristotélica; y, finalmente, 3.°) que no ya Aristóteles, sino tampoco la retórica posterior prescribe que los miembros de un período sean antitéticos, sino que se dé una *tensión* entre ellos; más aún, el modo usual como esa tensión se sistematiza —en el modelo ordinario de dos mienbros— es bajo la estructura *prótasis-apódosis* (cf. LAUSBERG § 924), lo que muestra que la retórica postaristotélica no ha fijado tanto su interés en la oposición, cuanto en el *sýstēma tôn kṓlōn* de que habla DEMETRIO, *Perì herm.* 12. Todo esto mueve a pensar que, aunque Aristóteles critica los períodos largos, a la inversa de una parte de la retórica posterior que tiende a preferirlos, la doctrina de base es en lo fundamental la misma.

[147] Ross, como Spengel, considera espúreo este *hṓsper kaì hē períodos,* que, en efecto, parece omitir el escoliasta (Σ). Roberts lo secluye igualmente. Sin embargo, yo no estoy seguro de que esta solución sea la correcta y me inclino a pensar que, aunque oscuramente, lo que Aristóteles quiere decir es que, así como el período puede dividirse en miembros, en cambio no deben dividirse las divisiones (o sea, los miembros), pues, en caso contrario, no podría decirse el período sin ahogo *(euanápneustos)* y como una totalidad *(hólē).*

[148] En *Poét.* 26, 1462b6 aparece también este término *(myoúrous,* aquí traducido por 'recortado'), dando a entender una expresión pobre, insuficiente para la comprensión.

[149] Normalmente se interpretan estas palabras como una alusión humorística

los períodos muy largos terminan siendo ellos solos un discurso [150] y se parecen al preludio ⟨de un ditirambo⟩, con lo que llega a suceder lo que Demócrito de Quíos satirizaba en Melanípides, por haber compuesto preludios en vez de antístrofas:

Contra sí mismo maquina males este hombre, al maquinarlos [contra otro,
puesto que un largo preludio es lo peor para un poeta [151].

Por supuesto, esto mismo es también ajustado decirlo en contra de los miembros largos. Y en cuanto a los excesivamente breves, no forman período y, por lo tanto, aturden al oyente.

9.3. *Miembros divididos y miembros equilibrados*

Es propio de la expresión que se compone de miembros el estar unas veces dividida y, otras veces, equilibrada [152]. Está dividida, por ejemplo, en: «muchas veces he admirado a los que convocaron las fiestas solemnes y a los que instituyeron los juegos gimnásticos» [153]. En cambio, está equi-

a los famosos paseos de Aristóteles con sus discípulos, los *peripatéticos.* No obstante, N. A. HARRIS, «A simile in Aristotle's *Rhet.* III 9», *Class. Rev.* 24 (1974), 178-79 sostiene, a mi parecer con fundamento, que se trata de la conclusión esperada al símil anterior de la carrera, lo que él razona con testimonios literarios convincentes. A esta interpretación responde, así pues, la puntuación que adopto.

[150] Aristóteles escribe aquí un *lógos* de difícil interpretación. Las traducciones latinas (Γ) presuponen *álogoi (gígnontai).* Spengel, sobre la lectura de A, fija *álogon.* TOVAR (n. 68) lo considera insoluble. Y G. A. KENNEDY, en el artículo citado en la n. 146, lo interpreta en el sentido ya comentado, es decir, como el término con el que Aristóteles se refiere a lo que la retórica posterior llama período. La solución me parece mucho más simple: se trata sencillamente de una ironía del filósofo, que presenta así un período largo como si fuese un discurso entero.

[151] Estos versos son una parodia de HESÍODO, *Trab.* 265-66, cuya versión original dice: «... puesto que un mal consejo es lo peor para el que aconseja». De Demócrito de Quíos, el autor de la parodia, nos dice DIÓG. LAER., IX 49, que fue un músico contemporáneo del otro Demócrito, el filósofo de Abdera. A Melanípides lo cita la *Suda* como poeta del s. V, autor de ditirambos, epopeyas y epigramas.

[152] Respectivamente, *léxis diēirēménē* y *antikeiménē*; es decir, miembros yuxtapuestos y antitéticos. Estas dos clases de 'miembros', únicas que reconoce Aristóteles, están bien representados en la tradición retórica. Cf., *supra,* n. 146.

[153] Isócr., *Paneg.* § 1. Ésta y todas las citas posteriores de Isócrates están hechas de memoria, de modo que no son exactamente literales.

1410a librada, cuando cada uno de los miembros, o bien se presentan como contrarios uno de otro, o bien uno de ellos se opone a los demás como contrarios. Por ejemplo: «a todos les fueron provechosos, a los que se quedaron y a los que les acompañaron, pues a los unos les proporcionaron más de lo que poseían en su patria, y a los otros les dejaron en la patria medios de vida suficientes» [154]. Aquí son contrarios el *'quedarse'* y el *'acompañar'*, así como *'suficiente'* y *'más'*. En: «de modo que para los que necesitan riquezas y para los que pretenden disfrutar...» [155], el *disfrute* se opone a la *posesión*. Otros ejemplos son: «a menudo sucede en tales asuntos que los sensatos fracasan y los insensatos triunfan» [156]. «En seguida fueron dignos del premio y no mucho después obtuvieron el poderío del mar» [157]. «Navegar en tierra firme y caminar sobre el mar después que hubo tendido un puente sobre el Helesponto y hecho un canal en el monte Atos» [158]. «A los que eran ciudadanos por naturaleza, por ley les privaron de la ciudadanía» [159]. «Pues unos perecieron miserablemente y otros salvaron la vida con oprobio» [160]. «En privado emplear a bárbaros como esclavos y oficialmente no preocuparse de que muchos de nuestros aliados están reducidos a esclavitud» [161]. «O poseerla vivos o dejarla tras de sí después de muertos» [162]. Y asimismo lo que uno dijo contra Pitolao y Licofrón en el tribunal: «éstos, cuando estaban en su país, os vendían y ahora que están en el vuestro, os han comprado» [163]. Todos

[154] *Ibid.* § 41.
[155] *Ibid.* § 48.
[156] *Ibid.* § 72.
[157] *Ibid.* § 77.
[158] *Ibid.* § 89.
[159] *Ibid.* § 105.
[160] *Ibid.* § 149.
[161] *Ibid.* § 181.
[162] *Ibid.* § 186.
[163] Anónimo, *fr. incert.* (SAUPPE, II 346). Pitolao y Licofrón eran hermanos. Conjuntamente instigaron el asesinato de Alejandro, tirano de Feras y cuñado suyo, al que por breve tiempo sucedieron en la tiranía. Aliados de Onomarco, capitularon ellos también, tras la derrota de éste en el 353 ante Filipo, convirtiendo sus tropas

estos ejemplos cumplen las ⟨características⟩ dichas. Y, por lo demás, una expresión como ésta resulta placentera, tanto porque los contrarios son muy comprensibles —y, enfrentados entre sí, más comprensibles todavía—, como también porque se asemeja a un silogismo, dado que la refutación consiste efectivamente en una unión de opuestos [164].

9.4. *Parísosis y paromoíosis*

Así es, pues, la antítesis. Por su parte, hay *parísosis* si los miembros son iguales [165]: y *paromoíosis*, si cada uno de los dos miembros tienen semejantes sus extremos [166]. Tal ⟨semejanza⟩ es preciso que se dé o en el principio o en el fin: en el principio, la tienen siempre los nombres; y en el final, las últimas sílabas, o las desinencias de un mismo nombre, o el propio mismo nombre. En el principio, son de esta clase: «porque recibió de él un *campo infértil*» [167]. O:

en mercenarias de Esparta. Es muy probable que la anécdota a que se refiere el texto y de la que no sabemos nada, haya de situarse en este último escenario. Nuestros principales datos proceden de DIODORO, XV 52 y XVI 37 y 39.

[164] Sobre los silogismos refutativos, vid., *supra*, II 95b26 y n. 298, con las referencias que allí se citan. Frente al silogismo de premisas *anomologoúmenōn* ('sobre las que no hay acuerdo') que en ese texto se razona, la fórmula empleada aquí *(tôn antikeiménōn,* 'de opuestos') está más en concordancia con las definiciones de 'refutación' que da *Ref. sof.* 1, 165a2, y *Anal. Pr.* II 20, 66b10. No se debe confundir, en todo caso, esta refutación como prueba o silogismo *(élenchos)* con la refutación en general de un argumento *(lýsis)*, de que también ha tratado Aristóteles en II 25 (cf. en esp. n. 443).

[165] De la *parísōsis*, también llamada *isókōlon*, trata igualmente la *Ret. a Alej.* 17; y en abundancia la retórica postaristotélica: cf., por ej., el anónimo *Perì Schem.*, 2 (SPENGEL, *Rhet. Graec.* III 155), así como QUINT., *Inst. Orat.* IX 3, 80 (*... membris aequalibus, quod* ἰσόκωλον *dicitur).*

[166] La *paramoíōsis* es, por lo tanto, una intensificación de la *parísōsis*, lo que se consigue extremando las correspondencias y paralelismos entre los miembros. Así resulta también de la *Ret. a Alej.* 28, que asimismo trata de ella y cuya definición es: *he meízōn tês parisóseōs.*

[167] AGRÒN *gàr élaben* / ARGÒN *par'autoû.* El ejemplo está tomado de ARISTÓFANES, fr. 649 (KOCK). También JENOF., *Cyrop.* VIII 3, 37 utiliza el mismo juego de palabras.

Sensibles *eran a los regalos y* aplacables *por las palabras* [168].

Y en el final: «No hubieras creído que *él hubiese engendrado un niño,* sino que *el niño era él mismo»* [169]. «Con las *más grandes preocupaciones* y las *más pequeñas esperanzas»* [170]. Tratándose de las desinencias de un mismo ⟨nombre⟩: «*¿merece* que se les levante una estatua hecha *con bronce,* a él que ni siquiera es *merecedor* de una moneda *de bronce?»* [171]. Tratándose del propio mismo nombre: «mientras vivió, hablabas *mal* de él, y ahora también lo pones *mal* por escrito» [172]. Y tratándose de las sílabas: «¿qué sensación terrible habrías *tenido,* si la pereza humana hubieses *percibido?»* [173].

1410b Es también posible que todas estas ⟨características⟩ se den conjuntamente y que un mismo ⟨miembro⟩ contenga *antítesis, parísosis* y *homoiotéleuton* [174]. En cuanto a los principios de los períodos, están casi todos enumerados en los libros de Teodectes [175]. Y, por lo demás, hay también falsas antítesis, como, por ejemplo, la del verso de Epicarmo:

A veces estaba yo en casa de *ellos, a veces* junto a *ellos* [176].

[168] DORETOÌ *t'epélonto* PARARRETOÌ *t'epéessin.* Es un verso de HOM., *Il.* IX 526.

[169] Aquí se oponen *autón... paidíon tetokénai... autón paidíon gegonénai.* Tanto éste como los cuatro ejemplos que siguen son de autor desconocido, si es que no constituyen ejercitaciones del propio Aristóteles.

[170] *Pleístais phrontísi... elachístais elpísin.*

[171] Áxios... CHALKOÛS... *áxion* CHALKOÛ.

[172] *Élege* KAKÔS... *grápheis* KAKÔS.

[173] *Epathès deinón... eides argón.* La paromoíosis adopta aquí la forma de *rima* u homoiotéleuton: vid. nota siguiente.

[174] El *homoiotéleuton* puede definirse como una forma particular de paromoíōsis, consistente en la igualdad de los sonidos finales de dos miembros consecutivos. En cambio, no está relacionado con la *parisosis,* ya que los miembros pueden ser de extensión desigual. Cf. ALEJ., *Perì Schem.* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* III 35) y QUINT., *Inst. Orat.* IX 3, 77.

[175] Sobre esta referencia a «los libros de Teodectes», que ha dado lugar a innumerables comentarios e interpretaciones, véase nuestra *Introd.,* epígr. 6.2.

[176] Fr. 23 B 30 (DIELS-KRANZ). La falsa antítesis *(en tênōn... parà tênois)* nace de que, a pesar de la forma lingüística adoptada, no hay oposición entre estar «en casa de» y «junto a».

10. LA ELEGANCIA RETÓRICA

10.1. *Punto de partida: el gusto de aprender*

Puesto que hemos ya definido las anteriores materias, nos corresponde ahora tratar de las expresiones que son elegantes [177] y tienen una mayor aceptación [178]. El componerlas es propio, ciertamente, de quien posee una buena disposición natural y está ejercitado en ello; pero también es cosa que puede mostrarse de conformidad con ⟨nuestro⟩ método. Hablaremos, pues, de este asunto y haremos las correspondientes enumeraciones. Pero establezcamos ⟨antes⟩ que nuestro principio es éste; a saber: que un fácil aprendizaje es, por naturaleza, placentero a todos [179] y que, por otra parte, los nombres significan

[177] La 'elegancia' retórica *(tò asteîon),* correspondiente a la *urbanitas* de los latinos, se refiere tanto a la distinción y buen gusto de la *léxis,* como a la agudeza e ingeniosidad de lo expresado por medio de ella. Ni Aristóteles, ni la *Ret. a Alej.* 22, que trata el mismo asunto, distinguen netamente estos dos aspectos, que más bien constituyen un único referente conceptual. Pero Aristóteles profundiza, en cambio, en las razones que vinculan elegancia e ingenio, a las que unifica con relación al aprendizaje o instrucción *(máthēsis)* que la *léxis* es susceptibles de proporcionar. Este aspecto *didáctico* de la retórica, que en sí mismo constituye un punto de gran originalidad en el pensamiento de Aristóteles —y que ciertamente no ha tenido gran resonancia en las tradiciones posteriores—, debe situarse en el marco de la crítica platónica a la concepción de la elocuencia como *peithoûn* y *psychagōgeîn.* En la retórica postaristotélica, la elegancia entendida como una 'virtud de estilo' es discriminada claramente de la elegancia que nace del ingenio, la cual es puesta, al lado de los *êthē,* como uno de los motivos de la captación psicológica del auditorio: cf., para ambos sentidos, QUINT., *Inst. Orat.* VI 3, respectivamente 17 y 104.

[178] *Tà eudomikoûnta,* es decir, las expresiones que tienen mejor reputación, que son mejor aceptadas o son más plausibles para la comunidad. Estas cuadran, por ello mismo, dentro del criterio del buen gusto propio de la elegancia. El término no refiere, así pues, como se lee en algunas traducciones, a los «dichos célebres».

[179] Es el mismo principio con que Aristóteles inicia su *Metafísica* («todos los hombres apetecen por naturaleza saber»), principio que tiene, por lo tanto, un alcance general.

algo, de modo que aquellos nombres que nos proporcionan alguna enseñanza son también los que nos procuran un mayor placer. Hay, sin duda, palabras que nos son desconocidas, mientras que las específicas las conocemos ya; pero lo que principalmente consigue el ⟨resultado dicho⟩ es la metáfora [180]. Porque, en efecto: cuando se llama a la vejez «paja» [181], se produce una enseñanza y un conocimiento por mediación del género, ya que ambas cosas han perdido la flor. Esto mismo lo consiguen también, a decir verdad, las comparaciones de los poetas, por lo que, si ⟨se aplican⟩ bien, el resultado es elegante. Pues la comparación es, como antes se dijo [182], una metáfora que sólo se diferencia por un añadido puesto delante. Mas, por ello mismo, causa menor placer a causa de su mayor extensión y porque, además, no nombra una cosa como siendo otra. Y no es esto ciertamente lo que el espíritu busca [183].

10.2. *Criterios de la elegancia retórica: la inteligencia y la expresión*

En consecuencia, son forzosamente elegantes tanto la expresión como los entimemas [184] que nos proporcionan una rápida enseñanza. Por eso, ni los entimemas superficiales gozan de reputación (pues llamamos superficiales a los que son por completo evidentes y nada hay que discurrir), ni tampoco los que, una vez enunciados, resultan ininteligibles, sino sólo aquéllos en los que o bien el conocimiento tiene lugar al mismo tiempo que los decimos, aunque no se hubiera producido antes, o bien se retrasa poco su inteligencia. Porque ⟨en estos últimos⟩ se da como una enseñanza, mientras que en los otros no se da ninguno de los dos resultados ⟨dichos⟩.

Así, pues, atendiendo a la inteligencia de lo que se expresa, tales son los entimemas que tienen mayor aceptación. Mas, atendiendo a la expresión, ⟨esto mismo se debe⟩, por una parte, a la *forma,* si es que se enuncian por medio de oposiciones, como, por ejemplo en: «considerando que la paz, común para todos los demás, era para sus intereses privados una guerra» [185], donde se oponen 'guerra' y 'paz'. Y, por otra parte, a los *nombres,* si es que contienen una metáfora (con tal que no sea ni extravagante, porque sería difícil de percibir, ni superficial, porque entonces no produce ninguna impresión) y si ella logra, además, que ⟨el objeto⟩ salte a la vista [185bis], ya que conviene que se vea lo que se está haciendo más bien que lo que se tiene intención de hacer. Por lo tanto, en resumen, tres son las cosas a las que debe tenderse: metáfora, antítesis y nitidez [186].

---

[180] Sobre la metáfora, véase *supra,* nn. 41 y 42. Asimismo respecto de los 'términos desconocidos' *(glôttai),* n. 34; y respecto de los 'específicos' *(kýria),* n. 26.

[181] La metáfora es de HOM., *Od.* XIV 214.

[182] Cf. *supra,* 4, 06b20 ss., así como n. 77.

[183] O sea, el aprendizaje *(máthēsis).* Ello es así porque, en la comparación, el espíritu permanece pasivo, mientras que *manthánein* implica siempre una participación activa del sujeto, que, en el caso de la metáfora, consiste en descubrir su significado: vid. las inmediatas consideraciones de las líns. 21-35.

[184] Ésta es una importante conexión entre el análisis de la *léxis,* objeto de este L. III, y el tratado (o curso) sobre lógica retórica, que, en principio, debía ocuparse únicamente de la argumentación formal: compárese con I 1, 54a15. Como se ve por este texto, la elegancia retórica desborda en Aristóteles los marcos de la *léxis* y se instala, más bien, en el fundamento de la 'inteligencia' *(diánoia).* Unas líneas más abajo (27-29) *diánoia* y *léxis* se distinguen respectivamente como fondo y forma de la expresión.

[185] ISÓCR., *Filip.* § 73 (cita no literal).

[185bis] Véase sobre esta expresión, *infra,* n. 212.

[186] 'Nitidez' traduce *enargeías,* que está en todos los códices con excepción de CDΓ. La lectura *energeías,* seguida por Ross con la mayoría de los editores, se basa fundamentalmente en la glosa del escoliasta (Σ), que la fija sin lugar a dudas: *tinà tôn antigráphōn échousin energeías;* pero es obvio que esto es ya una interpretación. La lectura *enargeías* parece, en cambio, que recupera el sentido más propio del argumento aristotélico. Por una parte, hace relación al «saltar a la vista» *(pròs tò ómma poieîn),* que exige un sentido visual como el que proporciona la 'visión clara' o 'nitidez' de *enárgeia.* Y, por otra parte, ello es el fenómeno resultante de la *léxis saphḗs* o claridad de expresión que es la virtud por excelencia de la *léxis,* según se ha señalado en el cap. 2 (vid. n. 24). En una nota de WARTELLE a la edición de DUFOUR (III, pág. 114, n. 4) se da también esta lectura como digna de «no ser excluida absolutamente». Y por lo demás, el concepto de *enárgeia,* vertido al latín por *illustratio* o *evidentia,* está bien fijado en la retórica postaristotélica: cf. DEMETRIO, *Perì herm.* 4; HERMÓG., *Progymn.* 10; la anónima *Téchn. rhet.* 96 (SPENGEL, *Rhet. Graec.* I 369) y QUINT., *Inst. Orat.* VI 2, 32.

1411a

10.3. *Excurso sobre las metáforas que se fundan en la analogía*

De las cuatro clases de metáforas [187] que existen, las mejor consideradas son las que se fundan en la analogía, como la que Pericles pronunció acerca de que la juventud caída en la guerra «había sido arrancada de la ciudad igual que si *se arrebatase del año la primavera*» [188]. También Leptines ‹decía› a propósito de los Lacedemonios que no se debía permitir que la Hélade quedase *tuerta* [189]. Cefisódoto, cuando Cares se ocupaba en rendir cuentas de la guerra de Olinto, se indignaba diciendo que con tal rendición de cuentas se proponía *asfixiar al pueblo hasta el ahogo* [190]; y otra vez, exhortando a los atenienses a que pasaran a Eubea, afirmó que debían llevarse el decreto de Milcíades como *aprovisionamiento* [191]. Ifícrates, después de la tregua que los atenienses hicieron con Epidauro y la región del litoral, se indignó igualmente, diciendo que ellos mismos se habían privado de los *viáticos* de la guerra [192]. Pitolao

[187] Son las cuatro clases de metáforas distinguidas en *Poét.* 21, 1457b6-11, a que me he referido *supra,* en la n. 41.

[188] Este ejemplo ha sido ya citado en I 7, 65a32. Sobre los problemas que plantea, vid. *supra,* n. 199 al L. I.

[189] La metáfora, aquí atribuida a Leptines (Sauppe, *Orat. Att.* II 250), debía proceder de un dicho popular, a juzgar por las varias veces que aparece en ejemplos semejantes: cf. Plutarco, *Vita Cim.* 16, 489c, y *Polit. Praecept.* 6, 803. También Cic., *Pro lege Manil.* V 11 y *De Nat. Deor.* III 38, se hace eco de la imagen.

[190] Cefisódoto es el orador del s. iv al que probablemente se ha referido también la mención de 07a10 (vid. *supra,* n. 88). Cares había tomado parte con sus mercenarios en la guerra de Olinto contra Filipo en el 349 y pretendía rendir cuentas ante la asamblea de tal participación sin haber licenciado previamente sus tropas. La fecha de la guerra olintíaca (349) se usa de ordinario como un término *post quem* para la cronología de este L. III.

[191] Sobre este «decreto de Milcíades», que aparece otras veces citado (cf., por ej., Demóst., *Emb.* § 303) y que muy bien puede tener un carácter proverbial, nos dice el escoliasta: «Milcíades se dirigió contra Jerjes sin haber celebrado consejo» (Rabe, 204). La cita de este decreto por parte de Cefisódoto parece ser, por lo tanto, una invitación a que los atenienses entrasen en guerra contra Macedonia sin más deliberaciones.

[192] Viáticos o intendencia *(ephódia),* puesto que las tropas debían desperdigarse en vez de seguir concentradas en el esfuerzo de la prosecución de la guerra. Sobre Ifícrates, vid. *supra,* nn. 197 al L. I y 323 y 327 al L. II. En cuanto a la batalla

‹llamaba› a la nave Paralia, *estaca del pueblo* y a Sesto, *hucha del Pireo* [193]. Como también Pericles ordenó la destrucción de Egina, *legaña del Pireo* [194]. Merocles sostenía que no era él más malo que otro cualquiera —y aquí citaba el nombre de algunos hombres honrados—, pues éstos se dejaban corromper por un interés de tres a uno y él sólo *por diez a uno* [195]. Asimismo ‹sirve de ejemplo› el verso yámbico de Anaxándrides sobre las hijas que tardaban en casarse:

Prescritas *ya para el matrimonio las doncellas* [196].

Y también lo que Polieucto dijo con referencia a un tal Espeusipo que estaba aquejado de apoplejía; a saber: que no podía descansar por culpa de su suerte, atado como estaba en un *potro*

de Corinto (394), que dio lugar a la tregua, tenemos una descripción de ella en Jenof., *Helen.* IV 2, 9-23.

[193] Pitolao es verosímilmente el mismo tirano y mercenario citado en 10a20 (cf. n. 163). La nave Paralia, que también menciona Demóst., *Quers.* § 29, era un buque rápido que sólo se hacía a la mar con ocasión de importantes misiones religiosas o políticas; el hecho de que, entre tales misiones, estuviese los ultimatums militares confería a la nave Paralia el carácter de 'estaca' o 'garrote' de los atenienses. Por su parte, Sesto, cuya toma por los atenienses en el 478 inició el poderío de Atenas, era un enclave fundamental para la importación del trigo procedente de Mar Negro y, en este sentido, constituía ciertamente una hucha de Atenas. No obstante, Wartelle-Dufour (III 115, n. 7) hace notar que *ho sēstós* significa, a su vez, 'tamiz' o 'criba', con lo que la metáfora se hace aún más compleja, puesto que *telía,* aquí traducido por 'hucha', significa también la bandeja o plancha sobre la que descansa el pan en el horno. Estos dobles juegos de palabras son obviamente intraducibles.

[194] Egina fue tomada y su flota capturada en el 458-56. Aten., III 99d, atribuye la metáfora a Démades (cf. Sauppe, *Orat. Att.* II 315, fr. 3). Véase también Plut., *Polit. Praecept.* 6, 803a.

[195] Poco sabemos de este Merocles, político ateniense oriundo de Salamina, a quien Demóstenes cita en *Emb.* § 293, y otra vez en *Contra Teócr.* § 53, entre los partidarios de la política antimacedónica. Hacia el 350-40 fue procesado por algún asunto financiero, al que debe referirse la anécdota que narra Aristóteles.

[196] Fr. 68 (Kock). Anaxándrides es un poeta de la comedia media, a quien Aristóteles vuelve a citar en 12b16 y 13b26. Tomo de Tovar el término 'prescritas' que traduce a la perfección la metáfora, sacada, en efecto, de un tecnicismo jurídico.

de cinco agujeros [197]. Cefisódoto llamaba a las trirremes *molinos policromados* [198] y el Cínico, *comidas de camaradas* a las tabernas de Atenas [199]. Por su parte, Esión ⟨dijo⟩ que la ciudad *se había vaciado* sobre Sicilia, lo cual, al mismo tiempo que una metáfora, ⟨hace que el objeto⟩ salte a la vista; y «de manera que *gritó* la Hélade», que también es hasta cierto punto una metáfora y pone la cosa ante los ojos [200]. Igualmente, Cefisódoto ordenó que se guardaran de *formar grupos* [201]; y eso mismo ⟨recomendaba⟩ Isócrates a los que venían con prisas a las fiestas públicas [202].

[197] Tal potro era un instrumento de tortura, con agujeros para la cabeza y los miembros, que inmovilizaba a la víctima de modo semejante a la parálisis del apoplético. Polieucto es un orador contemporáneo de Demóstenes, citado por PLUT., *Mor.* 841e, y *Vita Dem.* 23, 4. Lo estudia BLASS, *Att. Beredsamkeit* III 2, págs. 151 s.

[198] Suele interpretarse esta metáfora como una alusión a la carga que suponía para Atenas y sus tributarios mantener una escuadra permanente, que trituraba el dinero público como una rueda de molino. No obstante, la metáfora del molino era aplicada de ordinario al poder político, como vemos en los *Carmina Popularia,* especialmente en la canción de Lesbos, citada por Plutarco, que hace el núm. 869 de la ed. de Page. Según esto, la metáfora podría muy bien significar que las trirremes eran el instrumento del poder —los molinos— de Atenas. El Cefisódoto autor de la metáfora tanto puede ser el orador como el general citado *supra,* en la n. 88.

[199] El cínico *(ho kýon)* es sin duda Diógenes de Sinope. Como «comidas de camaradas» *(phidítia)* menciona las institucionalizadas —y bien conocidas por su frugalidad— comidas públicas de los espartanos, la metáfora contiene una irónica comparación entre las severas costumbres espartanas y los hábitos más relajados de los atenienses, habituales parroquianos de las tabernas.

[200] Nada sabemos de este Esión, orador de finales del s. v, salvo la breve referencia de la Suda, que lo presenta como condiscípulo de Demóstenes: *synephilológēse ho Dēmosthénēs tôi Aisíōni.* La primera de las metáforas se refiere a la expedición ateniense contra Sicilia (415), para la que Alcibíades, Nicias y Lámaco embarcaron un ejército verdaderamente ingente: 32.000 hombres. La segunda metáfora, que personifica la indignación de la ciudad, es bastante usual: la hallamos en DEMÓST., *Olint.* I § 2; ESQUILO, *Agam.* 1106; EURÍP., *Hipol.* 887, etc.

[201] Sobre Cefisódoto, véase de nuevo n. 88. Mantengo con Ross la seclusión de *ekklēsías,* que parece no ser más que una glosa marginal para explicar el *tàs syndromás* que le precede. Si mi opinión es justa, precisamente la metáfora consiste en la sustitución de la idea que contiene el primer término (es decir, la congregación) por el acto espontáneo que sigue a las asambleas y que le es de algún modo semejante: formar grupos. Una metáfora, como se ve, usada en todos los tiempos por los agentes del orden.

[202] Cf. *Filip.* § 12.

Otro ejemplo es el que ⟨se lee⟩ en el *Epitafio:* que sería justo que sobre la tumba de los que murieron en Salamina rapase su cabeza la Hélade, puesto que con la virtud de aquéllos *había sido enterrada* la libertad [203]. Aquí, si se hubiera dicho que era justo llorar por haber sido enterrada la libertad juntamente con la virtud, tendríamos una metáfora y ⟨el objeto⟩ saltaría a la vista, pero lo de «con la virtud, la libertad» contiene ade- **1411b**
más una cierta antítesis. En cuanto a lo que dijo Ifícrates: «pues *el camino* de mis palabras pasa *por en medio* de los hechos de Cares» [204] es una metáfora fundada sobre una analogía, en la que el «por en medio de» hace que ⟨el objeto⟩ salte a la vista. También el dicho de «*convocar a los peligros*» [205], refiriéndose a los que prestan su ayuda en las ocasiones de peligro, es una metáfora que pone la cosa ante los ojos. E igualmente lo que Licoleonte ⟨afirmó⟩ en su defensa de Cabrias: «no teniendo respeto a quien suplica, *la imagen de bronce*» [206]. Esta es, desde luego, una metáfora apta para el momento, no para siempre,

[203] Cf. LIS., *Epit.* § 60. No obstante, Lisias no se refiere a Salamina (lo que ciertamente es bastante absurdo), sino a Egospótamos, con cuya derrota se hundieron definitivamente el imperio y los ideales de Atenas. Es muy probable que *en Salamini* deba, por ello mismo, considerarse corrupto, como quieren Dobree y Schoell.

[204] SAUPPE, *Orat. Att.* II 249 atribuye esta frase a la perdida *Apología de Ifícrates,* de LISIAS.

[205] No es preciso proponer hipótesis sobre el autor y ocasión de esta metáfora, que más bien parece de uso corriente. En la línea que sigue Ross introduce, de conformidad con una conjetura de Thurot, un ⟨*kaì*⟩ entre *metaphorà* y *pro ommátōn.* Se trata simplemente de una hiperhomogeneización del texto por paralelismo con lo que dice la lín. 11a27; pero es obvio que la inclusión no es necesaria.

[206] La ocasión de esta frase es el juicio contra Cabrias (366) por la rendición de Oropo, a que Aristóteles se refiere también en I 7, 64a21 (vid. n. 173). Sabemos que los atenienses habían erigido una estatua a Cabrias por sus muchos servicios a la ciudad, en la que él aparecía, según la descripción concordante de DIOD., XV 32 y CORN. NEP., *Chabr.* 1, «con el escudo apoyado sobre la rodilla». Esta postura, que bien podría interpretarse como de suplicante, es lo que da pie a la metáfora. De Licoleonte, el abogado de Carias durante el proceso, no tenemos más noticias que las que se refieren a esta causa.

pero que ⟨hace que el objeto⟩ salte a la vista; porque es cuando él está en peligro, cuando suplica la estatua y, entonces, cobra vida lo inanimado: el memorial de las hazañas de la ciudad. Lo mismo ⟨hay que decir⟩ de: «por todos los medios *se esfuerzan* en pensar modestamente»[207], pues 'esforzarse' constituye una amplificación; de: «la divinidad *encendió* la razón, *luz* en el alma»[208], porque ambos ⟨términos⟩ ponen algo en evidencia; y de: «por cierto que no *resolvemos* las guerras, sino que las aplazamos»[209], ya que ambas cosas se refieren al futuro, tanto el aplazamiento como una paz de esta clase. Igualmente, el decir que «un buen acuerdo es un *trofeo* mucho más bello que los que se consiguen en las guerras, puesto que estos últimos se obtienen por pequeñas causas y aún por un solo golpe de suerte y, en cambio, los primeros por la guerra entera»[210], ya que ambas cosas son signos de victoria. Y también decir que «con la censura de las gentes pagan las ciudades *grandes cuentas*»[211], ya que la rendición de cuentas es una especie de perjuicio, que es conforme a la justicia.

11. ANÁLISIS FORMAL DE LA ELEGANCIA RETÓRICA

11.1. *Significado de la expresión «saltar a la vista»*

Así, pues, que las expresiones elegantes proceden de la metáfora por analogía y de hacer que el objeto salte a la vista, queda ya tratado. Pero ⟨ahora⟩ tenemos que decir a qué llamamos 'saltar a la vista' y cómo se consigue que esto tenga lugar. Ahora bien, llamo saltar a la vista

207 Isócr., *Paneg.* § 151. Alude a la actitud de los persas delante de sus príncipes.

208 Autor desconocido.

209 Isócr., *Paneg.* § 172.

210 *Ibid.* § 180. Como en anteriores ocasiones, Aristóteles cita la idea más que el texto literal.

211 Texto y autor desconocidos; si bien, como algunos piensan, podría ser una reproducción muy defectuosa de Isócr., *Sobre la paz* § 120.

a que ⟨las expresiones⟩ sean signos de cosas en acto[212]. Por ejemplo: decir que un hombre bueno es un cuadrado[213] es una metáfora (porque ambos implican algo perfecto), pero no significa el acto. En cambio, «disponiendo de un vigor floreciente»[214] com-

212 Con esta expresión *(prò ommátōn poieîn,* 'poner ante los ojos' o 'saltar a la vista') designa Aristóteles la consecuencia fundamental de la *léxis,* cuando ésta se aplica a *hacer sensible* (o *representar sensiblemente)* el contenido del mensaje. Esta virtud aparece sistemáticamente relacionada, tanto aquí como en el capítulo anterior *(supra,* 10b34 y 11a26, 28 y 35), con la metáfora por analogía, lo cual puede interpretarse o bien como que es con tal metáfora como principalmente se consiguen dichos efectos sensibilizadores, o bien —lo que así mismo es posible— como que la operación de hacer sensible el contenido de la *léxis* es lo que hace en particular elegantes a las metáforas por analogía. En *Poét.* 17, 1455a21 ss., este efecto sensibilizador se hace depender de la 'nitidez' *(enárgeia:* vid., *supra,* n. 186) o capacidad evidenciadora de la *léxis:* «es preciso... conseguir por medio de la expresión *(têi léxei)* que se ponga ante los ojos, pues así, viéndolo con la mayor nitidez *(enargéstata)* como si uno estuviere presente en medio de los hechos, se descubre lo que es adecuado *(heurískoi tò prèpon)*». Esta vinculación del *prò ommátōn* a la *enárgeia* es recogida con cierta frecuencia por la retórica postaristotélica. Así la anónima *Tech. rhet.* 96 (Spengel, *Rhet. Graec.* I 369) define: *esti d' enárgeia lógos hyp' ópsin ágōn to dēloúmenon.* Y Quint., *Inst. Orat.* VI 2, 32: ἐνάργεια ... *quae non tam dicere videtur quam* ostendere. Pero en el texto que ahora comentamos Aristóteles señala, además, que el efecto sensibilizador (y, por lo tanto, también la 'nitidez') se consigue cuando la expresión es «signo de una cosa en acto». Acto *(enérgeia)* está aquí tomado lo mismo en su sentido técnico —opuesto a potencia *(dýnamis)*—, como también en el sentido original de 'acción'. Ahora bien, esto es muy importante para fijar la evolución del pensamiento aristotélico respecto de su doctrina de la *léxis,* a que me he referido, *supra,* en las nn. 18, 112 y 115. Es obvio, en efecto, que la doctrina platónica de la *mímēsis* resulta particularmente inadecuada para dar razón de la expresión de acciones, de modo que resulta verosímil que sea en este punto donde se haya abierto para Aristóteles la idea de considerar a la *léxis,* no como una copia, sino como un *signo (sēmeîon).* La operación de hacer sensible —y, sobre todo, visible— el contenido del mensaje aparece, por lo demás, vinculada en todas las tradiciones a la 'elegancia' retórica. Cf. Cic., *De Orat.* III 40, 160: *omnis tralatio... ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est acerrimus.*

213 Es una metáfora de Simónides, *fr.* 5, 1-2 (Bergk), que también cita Plat., *Protág.* 399e. Se señala con razón que su origen es muy probablemente pitagórico.

214 Isócr., *Filip.* § 10.

porta un acto. También «a ti, como un animal suelto» [215] comporta un acto. Y en:

⟨⟨desde allí, pues,⟩⟩ helenos, lanzándoos con vuestros pies [216],

el «lanzándose» es un acto y una metáfora, porque expresa velocidad. Del mismo modo, Homero utiliza también en muchos sitios el recurso de hacer animado lo inanimado por medio de metáforas; pero en todas ellas lo que les da mayor aceptación es que representan un acto. Así, por ejemplo, en:

Una vez más rodaba, desvergonzada, la piedra por la llanura [217].

O en:

voló la flecha [218],

y:

1412a *deseando ardientemente volar* [219].

O en:

Clavábanse en la tierra, apeteciendo hartarse de carne [220],

y:

Penetró la punta de la lanza, ansiosa, en el pecho [221].

En todas estas citas, en efecto, por tratarse de cosas a las que se da animación, aparecen en acto; porque el carecer de vergüenza, el desear ardientemente y las demás expresiones comportan

[215] *Ibid.* § 127, de donde sin duda toma la cita Aristóteles. Pero la metáfora aparece también en PLAT., *Protág.* 320a.

[216] EURÍP., *Ifig. Ául.* 80 (con variantes).

[217] HOM., *Od.* XI 598.

[218] HOM., *Il.* XIII 587.

[219] HOM., *Il.* IV 126.

[220] HOM., *Il.* XI 574.

[221] HOM., *Il.* XV 542.

actos. Pero ⟨Homero⟩ ha podido aplicarlas en virtud de la metáfora por analogía; pues así como es la piedra para Sísifo, así es el desvergonzado para que el sufre su desvergüenza. Por lo demás, este mismo resultado es el que se produce en las aplaudidas imágenes que se refieren a cosas inanimadas:

Curvas que agitan su penacho, unas adelante y otras hacia atrás [222].

El hacer vivir ⟨a las olas⟩ les infunde, ciertamente, movimiento; y el movimiento es acto.

11.2. Requisitos y elementos integrantes de la metáfora

Las metáforas, como ya se ha dicho antes [223], hay que obtenerlas de cosas apropiadas, pero no evidentes, igual que en filosofía es propio del sagaz establecer la semejanza [224] ⟨de dos cosas⟩, aunque sean muchas sus diferencias. Es como lo que dice Arquitas sobre que es lo mismo un árbitro y un altar, puesto que en ambos se refugia quien ha sufrido injusticia [225]. O como si alguien afirma que un ancla y un gancho son la misma cosa, dado que las dos son iguales, a no ser por la diferencia de que una ⟨sostiene⟩ desde arriba y la otra, desde abajo. Y también lo de «igualar las ciudades» [226] se aplica lo mismo a cosas que están muy alejadas; a saber, la igualdad en las superficies y en el poder.

Ahora bien, la mayoría de las expresiones elegantes lo son en virtud de la metáfora y en tanto que resultan de conducir a enga-

[222] HOM., *Il.* XIII 799.

[223] *Supra,* 10, 10b32 ss. Sobre el significado de 'apropiado', cuando se refiere a los nombres, véase también n. 36.

[224] Es la misma recomendación que Aristóteles ha hecho ya, a propósito de la composición de fábulas, en II 20, 94a5: cf. n. 248 con las referencias allí anotadas.

[225] ARQUITAS, *fr.* 47 A 12 (DIELS-KRANZ). Es el filósofo y matemático pitagórico, de la 1.ª mitad del s. IV, estrechamente relacionado con Platón, en especial en lo que se refiere a su tercer viaje a Siracusa y a los conflictos que allí mantuvo con Dionisio II.

[226] Probable cita de ISÓCR., *Filip.* § 40; aunque también puede reproducir un lema revolucionario, que predicase la igualdad de derechos políticos para todos los ciudadanos.

ño. Porque llega a ser más manifiesto precisamente lo que se aprende estando en una disposición contraria; y entonces el espíritu parece decir: «¡Qué verdad era! ¡Yo estaba equivocado!». Por otra parte, también entre los apotegmas las expresiones elegantes resultan de que enuncian lo que no dicen, como aquella de Estesícoro sobre que las cigarras les cantarán desde el suelo [227]. Y por esta misma razón causan placer tanto los enigmas bien hechos [228] (pues en ellos hay una enseñanza y una metáfora), como lo que Teodoro llamaba decir cosas inesperadas [229]. Esto último se produce cuando se trata de algo contrario a la opinión común y no conforme —como lo dice este autor— con el parecer que se tenía de antes, al modo de las parodias que se hacen en los chistes (cosa que igualmente tienen capacidad de lograr los juegos de palabras, puesto que nos engañan) y también en los versos ⟨cómicos⟩. La cosa no es, en efecto, como el oyente la suponía:

Caminaba él, teniendo en sus pies... sabañones [230],

cuando se esperaba que iba a decir 'sandalias'. Esto, sin embargo, debe quedar claro al mismo tiempo que se dice. Por su parte, el juego de palabras se propone decir, no lo que dice, sino lo

[227] Este apotegma o sentencia de Estesícoro ha sido ya citado en II 21, 95a1-2: vid. n. 265 sobre su sentido y fuentes concordantes.

[228] Sobre los 'enigmas bien hechos' *(eu ēinigména)* y su interpretación por parte de Aristóteles, vid., *supra,* n. 52.

[229] Véase, sobre Teodoro, n. 389 al L. II. El escoliasta de la *Retórica* (Rabe, 212) apunta a una relación de las 'imágenes bien consideradas' *(tàs eudomikoúsas eikónas)* con la expresión de 'lo inesperado' *(tà kainá)* como lo propio de la doctrina de Teodoro; cf. las consideraciones de Radermacher, 110. De este tópico de lo inesperado —*ex inopinato, praeter expectationem*— se ocupa asimismo la retórica latina: vid. Cic., *De Orat.* II 63, 255, y 70, 284; y Quint., *Inst. Orat.* VI 3, 24 y 84. Es patente que la expresión de algo que no se espera o que no se ajusta a la opinión común se refiere a la elegancia retórica en el sentido de la 'agudeza de ingenio' que he señalado en la n. 177.

[230] No sabemos quién es el autor de este verso, que en todo caso es una parodia de fórmulas muy frecuentes en la épica.

que resulta de cambiar el nombre, como ⟨ocurre⟩, por ejemplo, en lo que Teodoro dijo contra el citarista Nicón: *te pertubará;* lo que ciertamente parece decir: *tracio eres* [231], y logra engañarte, 1412b
puesto que dice otra cosa. De ahí que sólo al que le procura una enseñanza le causa esto placer, porque, si no se supone que ⟨Nicón⟩ es tracio, no parecerá que es ésta una expresión elegante. Y lo mismo ⟨sucede⟩ en «quiere devastarlo» [232]. Es preciso, con todo, que los dos sentidos queden expresados satisfactoriamente.

Otro tanto ⟨ocurre⟩ con las expresiones elegantes del tipo de decir que para los atenienses el *imperio* del mar no es el *principio* de sus males [233], puesto que se benefician de él. O como lo que ⟨dijo⟩ Isócrates acerca de que el *imperio* fue para la ciudad el *principio* de sus males [234]. En ambos casos, en efecto, lo que nadie pensaría que se dice, es precisamente lo que se dice y ha de reconocerse que ello es verdad, pues no hay ninguna sabiduría en declarar que *«principio»* es *«principio»; sin embargo, no es de esta manera como se dice, sino de otra, y «principio»* no expresa lo mismo que dice, sino en sentidos diferentes. En todos estos casos, por lo demás, sólo si se aplica el nombre de manera satisfactoria a la homonimia y a la metáfora, el resultado es bueno. Por ejemplo, en: «Anasqueto no es tolerable» hay una homonimia [235]; pero sólo es satisfactoria, si la persona es desagradable. Y lo mismo en:

[231] Juego entre *thráxei se* y *Thrâix sý (apud* Ross). Los códices vacilan en la lectura y orden de estas expresiones: cf. la pormenorizada discusión de los principales argumentos críticos en L. Cooper, «A pun in the *Rhetoric* of Aristotle», *Am. Jour. Philol.* (1920), 48-56. De todas las hipótesis propuestas, la de Ross es seguramente la más simple y la que más a satisfacción explica el juego de palabras. Pero también es sugestiva la lectura de Radermacher, 109, que fija *Thrâitt' êise — thráttei se.*

[232] *Boúlei autón pérsai,* donde el infinitivo *pérsai* puede también significar 'persas'. El mismo juego de palabras se halla igualmente en la tragedia homónima de Esquilo, v. 178.

[233] El término es, en efecto, el mismo para significar 'imperio' y 'principio': *archḗ.*

[234] Cf. Isócr., *Filip.* § 61; *Paneg.* § 119, y *Sobre la paz* § 101.

[235] El original dice: *Anáschetos* (nombre propio) *ouk anaschetós* (adjetivo).

No podrías tú ser más extranjero que lo que debes ser [236]

⟨⟨porque⟩⟩ «extranjero no más que lo que debes» ⟨se dice⟩ lo mismo que «no conviene que el extranjero sea siempre huésped», cuyo significado es, en efecto, diferente. Igual ocurre en el celebrado verso de Anaxándridas:

Bello es morir antes de hacer algo digno de la muerte [237].

Esto es lo mismo que decir «*digno* de morir sin haber *merecido* morir», o «*digno* de morir no siendo *merecedor* de la muerte», o «no habiendo hecho cosas que *merezcan* la muerte».

Así, pues, hay una misma especie de estilo en todas estas frases, si bien cuanto más concisamente y más en oposición se dicen, tanto mayor es el aplauso que alcanzan. Y la causa es que la enseñanza es mayor en virtud de las oposiciones, y más rápida por obra de la concisión. No obstante, siempre debe atenderse a que la expresión sea rectamente aplicada en relación con aquel de quien se dice [238] y, también, a si lo dicho es verdadero y no superficial. Porque cabe, desde luego, que estas cosas se den por

[236] Verso de un cómico desconocido, *fr. adesp.* 209 (Kock). El equívoco o juego de palabras reside en la común utilización de *xénos* con su doble significado de 'extranjero' (o 'extraño') y 'huesped'. De todos modos, la explicación que Aristóteles da a renglón seguido es obscura. La lectura de Ross introduce un ⟨*gár*⟩ donde los códices fijan un *ḗ* disyuntivo. Otros editores secluyen, siguiendo a Spengel, la cláusula completa: *[ḗ xénos]*.

[237] *Fr.* 64 (Kock). De este Anaxándrides, poeta de la comedia media ya citado en el capítulo anterior (vid. *supra,* n. 196), conocemos hasta 42 títulos, de entre los 65 que, según la *Suda,* escribió. Por los escasos fragmentos que conservamos podemos inducir que sus obras tenían una fuerte intencionalidad política. En lo que se refiere al ejemplo que pone aquí Aristóteles, se juega en todos lo casos con *áxios,* en su doble sentido de 'digno' y 'merecedor de'.

[238] Respeto la lectura de Ross, con seclusión de *ḗ* entre *tò pròs hòn légetai* y *orthôs légesthai.* La disyuntiva está en A Γ y no carece de sentido: «... ante quién se dice o a que se diga rectamente...». Incluso podría ser esta última lectura la preferible si se interpreta que a ello se refiere lo que inmediatamente dice el texto: «cabe que estas cosas se den por separado...». No obstante, parece más fácil que tal distinción remita a lo «verdadero y no superficial».

separado, como, por ejemplo, en: «se debe morir sin haber cometido falta» [239] o «con una mujer digna debe casarse el hombre digno» [240]; pero nada de esto es elegante, a no ser que contenga los dos ⟨términos⟩ a la vez, como en «digno de morir sin ser digno de la muerte». Por lo demás, cuantas más ⟨cualidades⟩ reúne la expresión, tanto más elegante aparece; o sea, pongamos por caso, si los nombres son metáforas y metáforas de una clase determinada, y además forman antítesis y parisosis y comportan un acto.

11.3. *Otros recursos estilísticos que se reducen a metáforas*

Las imágenes, al menos las que tienen buena aceptación, son también, como ya se ha dicho más arriba [241], hasta cierto punto metáforas, ya que siempre se enuncian partiendo de dos ⟨términos⟩, igual que las metáforas por analogía; por ejemplo: «el escudo —decía- 1413a
mos— es la copa de Ares» [242] y «el arco es una lira sin cuerdas» [243]. Lo que decimos de este modo no es, ciertamente, simple, mientras que llamar al arco lira y al escudo copa, eso es simple. Ahora bien, es así como se hacen las comparaciones, o sea, ⟨llamando⟩ a un flautista, «mono»; o a un miope, «candil en día de lluvia», por cuanto uno y otro hacen guiños [244]. Pero además ⟨la comparación⟩ es buena, cuando incluye una metáfo-

[239] Es una reproducción superficial y no elegante del verso de Anaxándrides citado más arriba.

[240] Verso de un poeta cómico anónimo: *fr. adesp.* 206 (Kock).

[241] Cf. *supra,* 4, 06b20 ss., y 10, 10b18-19.

[242] Esta metáfora, ya citada en 07a18 (y en *Poét.* 21, 1457b20-23: vid. *supra,* n. 41) es atribuida por Bergk, como *fr.* 16, al poeta Timoteo. La metáfora aparece, no obstante, en Aten., XI 502b, como de Anaxándrides.

[243] Demetrio, *Perì herm.* 85, atribuye a Teognis —el bien conocido trágico, uno de los Treinta Tiranos— esta metáfora: cf. Bergk, *Fragm. Lyr. adespot.* 127.

[244] Deben ser comparaciones populares, seguramente muy usadas, aunque no se hayan recogido en la literatura. El flautista se ve forzado a hacer movimientos para obtener sus sonidos que, en la fantasía popular, tal vez asemejen a los movimientos de un simio. La otra imagen es más afortunada: el candil en día de lluvia, como el miope ante la escritura, hacen contracciones o guiños, cuya similitud resulta ingenioso hacer notar.

ra; porque efectivamente es posible hacer con la copa de Ares la imagen del escudo o con los harapos de una casa la imagen de la ruina; y también decir que Nicérato es un Filoctetes mordido por Pratis, según la comparación que hizo Trasímaco, al ver que Nicérato, después que fue vencido en una recitación épica por Pratis, andaba con la melena larga e incluso sucio [245]. En este punto es donde principalmente fracasan los poetas, si no lo hacen bien, y donde adquieren celebridad, si logran acertar; quiero decir, cuando llevan a cabo una atribución. ⟨Tal es el caso de⟩:

Como el perejil, así de torcidas lleva las piernas

y:

como Filamón luchando con su rival, el saco de boxeo [246].

Todas las de esta clase son, pues, imágenes. Y que las imágenes implican metáforas, lo hemos dicho ya muchas veces.

---

[245] TRASÍMACO, *fr.* 85 A 5 (DIELS-KRANZ). Nada sabemos de la anécdota a que se refiere el símil, si bien este Nicérato debe ser el hijo del famoso general Nicias. Nicérato era célebre por su conocimiento de Homero y llegó a tener fama de triunfador en los *agones* poéticos. Esto hace verosímil la depresión que narra el texto, dado que Pratis, del que no ha quedado ninguna noticia, debía ser no más que un rapsoda profesional sin méritos relevantes. La comparación con Filoctetes remite a la historia, narrada por HOM., *Il.* II 716 ss y objeto también de la tragedia homónima de Sófocles, según la cual este caudillo fue abandonado por sus compañeros en la isla de Lemnos —sin que, por lo tanto, pudiera arribar a Troya—, debido al insoporable hedor que despedía la herida que le había causado una mordedura de serpiente. Filoctetes vivió diez años en Lemnos en total abandono físico, hasta que lo rescató Ulises, a fin de recuperar las flechas de Heracles, a la sazón en su poder, sin las que, de conformidad con la profecía de Héleno, no podría ser tomada Troya. Sobre Trasímaco, véase n. 394 al L. II.

[246] Versos de un cómico desconocido, respectivamente *fr.* 207 y 208 (KOCK). En el segundo de estos versos no puede descartarse que *kṓrykos*, 'saco de boxeo', sea también un nombre propio, un atleta llamado Córico, lo que haría aún más divertido el equívoco. La fuerza de Filamón y su celebridad en el pugilato fueron proverbiales: a él se refieren DEMÓST., *Corona* § 319, y ESQUIN., *Contra Tesifonte* § 189.

Por otra parte, los refranes son también metáforas de especie a especie [247]. Por ejemplo, si uno lleva a otro a su casa, persuadido de que va a obtener un bien y luego sale perjudicado, se dice: «como el de Cárpatos con la liebre» [248]. Porque ambos sufrieron lo que acaba de decirse. Por lo que se refiere a de dónde se obtienen las expresiones elegantes y por qué, se ha dado ya razón, poco más o menos, de todo ello. Y en cuanto a las más celebradas hipérboles, son asimismo metáforas [249], como aquella que ⟨dice⟩ a propósito de un hombre lleno de cardenales: «pensarías que era un cesto de moras»; porque los cardenales son, en efecto, morados, y en la cantidad está la exageración. De otro lado, también la frase *'como esto y lo otro'* ⟨introduce⟩ hipérboles, que sólo se diferencian por la expresión [250]. ⟨Por ejemplo⟩: «como Filamón luchando con su rival, el saco de boxeo». O: «como el perejil, así de torcidas lleva las piernas», y: «pensarías que no tiene piernas, sino perejiles, de torcidas que están». Por lo demás, las hipérboles poseen un aspecto juvenil, por la mucha vehemencia que manifiestan [251]. Y por eso las dicen principalmente los que están dominados por la ira:

---

[247] Vid. *supra,* n. 41, sobre la clasificación de las metáforas. Junto con las de analogía, éstas de especie a especie son metáforas *stricto sensu.* En II 21, 95a19, Aristóteles ha consignado que «algunos refranes son también máximas». Sin embargo, su interpretación más usual, como se desprende de este texto, es que los refranes o proverbios constituyen 'dichos elegantes' (= ingeniosos), basados en una métafora y consagrados por el uso.

[248] Conocemos por la *Suda* (s. v. *lógos)* el sentido de este refrán que alude a la introducción de la liebre en la isla de Cárpatos (entre Creta y Rodas) por uno de los habitantes que estaraba obtener beneficios con ello; el resultado fue que las liebres devastaron la flora de la isla.

[249] La interpretación aristotélica de la hipérbole como una metáfora *amplificadora,* sea meramente de la expresión, sea también del pensamiento (a fin de reforzar la *evidentia* o 'nitidez' de lo expresado), ha devenido clásica. Cf. TRIFÓN, *Perì trópōn* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* III 198): *hyperbolḗ esti phrásis hyperaírousa tḕn alḗtheian auxḗseōs ḕ meiṓseōs chárin.* Y, asimismo, *Rhet. ad Heren.* 4, 33, 44: *superlatio est oratio superans veritatem alicuis augendi mimendive causa.*

[250] O sea, transformando la metáfora en una comparación, para lo que basta el añadido de un 'como'.

[251] Es una consecuencia de la inclinación a la desmesura, nacida del predominio

Ni aunque me diese tantos regalos como granos hay de polvo y [arena,
ni siquiera así tomaría por esposa a la hija del Atrida Agamenón,
aunque ella rivalizara en belleza con la dorada Afrodita
y en sus trabajos con Atenea [252].

1413b Esto no es, desde luego, cabal que lo diga un viejo. [De este recurso se sirven, sobre todo, los oradores áticos] [253].

12. LA EXPRESIÓN Y LOS GÉNEROS ORATORIOS

12.1. *Diferencias de expresión según los géneros oratorios. Discursos hablados y escritos*

Conviene no olvidar que a cada género se ajusta una expresión diferente. No es lo mismo, en efecto, la expresión de la prosa escrita que la de los debates, ni la oratoria política que la judicial [254]. Ahora bien, es necesario conocer éstas dos: una es para saber expresarse correctamente [255] y, la otra, para no sentirse obligado a permanecer en silencio, si es que se quiere comunicar algo a los demás, cosa a que se ven

del *páthos* de la ira, que caracteriza el talante de los jóvenes, según ha analizado Aristóteles en II 12, 89a9 ss.

[252] Hom., *Il.* IX 385 y 388-90.

[253] Hay un acuerdo bastante generalizado sobre que esta frase constituye una interpolación. Tovar, *Notas críticas,* pág. 26, considera que se trata de una nota marginal del propio Aristóteles, mal intercalada por el copista. Sobre los 'oradores áticos', véase luego, n. 379.

[254] La doctrina que presenta este capítulo —con el que Aristóteles concluye el estudio de la *léxis*— ofrece algunos interesantes elementos de análisis. En primer lugar, la división de los géneros oratorios se hace aquí depender, no (como en I 3) exclusivamente del *prâgma* o asunto del discurso, sino también de la *clase* de expresión. A la *léxis* hablada, a la que se concibe en estrecha proximidad a la *hypókrisis* o representación teatral (13b9) corresponden los géneros deliberativo y forense; y éstos se distinguen por su mayor o menor carácter declamatorio (14a9-14),

reducidos los que no saben escribir. La expresión escrita es mucho más rigurosa, mientras que la propia de los debates se acerca más a la representación teatral [256] (y de tal expresión hay dos especies: la que expresa los caracteres y la que expresa las pasiones) [257]. Esta es la razón de que los actores anden a la busca de esta clase de dramas, así como los poetas a la busca de esta clase de ⟨actores⟩; aunque también están muy difundidos los ⟨poetas⟩ que son aptos para la lectura, como, por ejemplo, Que-

lo que, por su parte, se identifica con la expresión de los caracteres y las pasiones (13b10-11). Por el contrario, el género epidíctico es propio de la *léxis* escrita, ya que se considera adecuado a la lectura (14a18-19), y de él se exige el rigor y la exactitud de los *logográphoi.* Estas ideas no se ajuntan del todo a la caracterización de los tres géneros oratorios que en conjunto presenta el L. I, y parecen situarnos en un estadio de la reflexión retórica de Aristóteles en que su doctrina no ha adquirido aún los rasgos definitivos con que la ha fijado la tradición. En cambio, las afirmaciones de este capítulo se acercan mucho a las que sostiene Isócrates, en particular en *Antídosis* §§ 46-50 (discurso éste, cuya fecha de redacción conocemos exactamente: el año 354-353 a. C.). El paralelismo no es completo, puesto que Isócrates integra los discurso *políticos* entre los propios de la *léxis* escrita y los supone —contrariamente a lo que razona aquí Aristóteles— más exactos que los forenses; pero el paralelismo sí es riguroso en lo que se refiere a la caracterización del *panegírico* y a la distribución de las materias, de modo que, gracias a ello, podemos establecer bastante bien tanto los perfiles del debate antiisocrático de Aristóteles, como, simultáneamente, la influencia de Isócrates sobre nuestro filósofo. Todo esto nos sitúa, en definitiva, en el contexto de las ideas retóricas juveniles de Aristóteles —de la que este capítulo ofrece una adecuada síntesis en relación con la retórica de los géneros oratorios— y confirma, por lo demás, la fecha temprana de este tercer libro de nuestra *Retórica.* En cualquier caso, la doctrina aquí fijada conoció un posterior desarrollo sistemático, en parte independiente y en parte confluyente con la retórica de los tres géneros oratorios, como se ve por el análisis de Hermóg., *Perì idéōn* (Spengel, *Rhet. Graec.* II 401 ss.). Esta misma tradición se halla recogida también en Quint., *Inst. Orat.* VIII 3, 11-14.

[255] *Hellenízein,* como en 5, 07a20: vid. *supra,* n. 90. La misma exigencia se encuentra en Isócr., *Antid.* § 47.

[256] Sobre la 'representación teatral' *(hypókrisis),* cf. cap. 1, *ab* 03b21; vid. también n. 6. La *léxis* propia de los debates es, como ya ha quedado establecido, la adecuada a los discursos políticos y judiciales, por oposición a los discursos de elogio *(panegyrikoí, epideiktikḕ léxis)* que no comportan debate.

[257] Comp. con 7, 08a10-11, donde la *léxis ethikḗ* y *pathetikḗ* se han puesto como condiciones de la 'expresión adecuada' (cf. *supra,* n. 112).

remón [258] (pues es exacto como un logógrafo) o Licimnio [259], el que compone ditirambos. Y, si se enfrentan, ⟨⟨los discursos⟩⟩ escritos aparecen cohibidos en los debates, y los de los oradores que hablan bien, vulgares cuando los tenemos entre las manos. La causa de esto es que, en los debates, son ajustadas las maneras propias de la representación teatral, por lo que, si ⟨los discursos⟩ prescinden de esa representación, como no cumplen su tarea específica, resultan lánguidos [260]. Así, por ejemplo, la ausencia de conjunciones [261] y el repetir muchas veces lo mismo [262] son cosas que se rechazan con toda rectitud en el estilo de la prosa escrita, pero no en el de los debates, y de hecho los oradores las emplean, puesto que vienen bien para la representación.

[258] Aristóteles ha citado ya en II 23, 00b25 (vid. n. 398) un verso del trágico Queremón, cuya exactitud de estilo ensalza aquí. Son muy escasas nuestras noticias sobre este poeta, del que la *Suda* nos ha trasmitido el título de nueve piezas teatrales. Aristóteles vuelve a citarlo en *Poét.* 1, 1447b20, y 24, 1460a2, criticándole las mezclas de metros con que, según parece, componía sus obras. Los fragmentos que conservamos se hallan en Nauck, *Trag. Graec. Fragm.* 781-92.

[259] Véase sobre este Licimnio de Quíos, *supra,* n. 53.

[260] El término usado por Aristóteles es *stenós,* o sea, estrechos, sin energía ni fuerza persuasiva.

[261] Sobre la ausencia de conjunciones *(asýndeton),* vid., *supra,* 6, 07b38 y n. 110; asimismo, *infra,* n. 268.

[262] La 'repetición' constituye una figura retórica, por la que el orador enfatiza particularmente una idea o una fórmula, cuya importancia para la persuasión queda así destacada. Se considera habitualmente como un procedimiento propio de la *léxis* afectiva *(pathetikḗ* y *ethikḗ).* La retórica postaristotélica ha prescrito gran número de preceptos sobre la repetición: cf. el análisis exhaustivo de Lausberg, §§ 608 ss.

12.2. *Procedimientos adecuados para la representación oratoria: variación, repetición, asíndeton y polisíndeton*

Ahora bien, cuando se repite una misma cosa, es necesario realizar alguna variación [263], lo que viene como a abrir el camino a la representación: «éste es el que os ha robado, éste es el que os ha engañado, éste es el que entregaros ha estado maquinando hasta el final» [264]. Y lo que también hacía Filemón, el actor [265], cuando en la *Gerontomaquia* de Anaxándridas, reiteraba: «Radamantis y Palamedes» [266]; o cuando repetía: «yo», en el prólogo de *Los Piado-*

[263] La 'variación' *(metabolḗ)* consiste en la modificación, sea del curso de las ideas, sea de la expresión gramatical, por medio de construcciones equivalentes pero distintas. En Alex., *Perì schēm.* (Spengel, *Rhet. Graec.* III 35) aparece ya tematizada como una figura retórica, cuya definición es: *metáthesis moríōn hólōn.* El objetivo de la variación, según razona Quint., *Inst. Orat.* IX 3, 38, es evitar el *taedium,* lo que constituye una de las condiciones de la persuasión. Y este es también el punto de vista de Aristóteles para quien la necesidad del cambio nace de la naturaleza de los seres compuestos, que hallan placer en inclinarse, ora hacia una, ora hacia otra de sus partes: cf. *Ét. Nic.* VII 14, 1154b22 ss. Véase asimismo, *supra,* I 11, 71a25, entre los tópicos del placer: «El cambiar causa placer..., ya que la repetición siempre de lo mismo provoca un exceso que es contrario al modo de ser establecido».

[264] El ejemplo parece tomado de algún retórico desconocido para nosotros. No es probable que el autor sea el propio Aristóteles, de cuyo estilo difiere mucho, aunque éste bien podría estar imitando un procedimiento frecuente en la oratoria. La variación se produce en la clase y colocación del verbo de la última frase: *hoûtós esti..., hoûtós ésti..., hoûtos... prodoûnai epicheirḗsas.*

[265] Conocemos a este Filemón actor (que no es, por tanto, el Filemón poeta cómico, citado por Aristóteles en *Pol.* I 7, 1255b29) únicamente por esta referencia y por un pasaje de Esquines, *Contra Timar.* § 115. Sin solución de continuidad, Aristóteles va a poner ahora ejemplos de 'repetición', dando bruscamente por concluido el comentario que ha dedicado a la 'variación'. Esto hace suponer que tal comentario (líns. 23-26) constituye, en realidad, una nota marginal, intercalada aquí —con buen criterio—, sea por Aristóteles o por el copista.

[266] Sobre Anaxándrides, vid., *supra,* nn. 196 y 237. De su *Gerontomaquia* tenemos noticia en Aten., XIII 570d-e y XIV 614c. En cambio, éste de Aristóteles es nuestro único testimonio sobre *Los Piadosos.* Véase, para ambas obras, Kock, *Com. Ant. Fragm.* II 139 y 140.

sos. Porque, en efecto, si estas cosas no van acompañadas de representación, resulta lo del que lleva la viga [267].

Con la falta de conjunciones ocurre lo mismo. «Llegué, le encontré, me puse a rogarle»: para esto es, desde luego, preciso actuar y no decirlo con un mismo talante y entonación, como si únicamente se tratase de una frase. Además, la falta de conjunciones tiene una propiedad y es que parece que, en un mismo tiempo, se dicen muchas cosas; porque la conjunción hace de muchas cosas una sola, de modo que, si se prescinde de ella, es evidente que resultará lo contrario: una sola cosa será muchas. Hay aquí, por lo tanto, una amplificación [268]: «Vine,
1414a le hablé, le supliqué —(parecen muchas cosas)—, despreció cuanto le dije». Es lo mismo que quiso conseguir también Homero con aquello de:

Nireo de Sime... Nireo, hijo de Aglaya... Nireo, el más her-
[moso [269].

Porque aquél de quien se dicen muchas cosas, forzoso es que se le nombre muchas veces; y, por lo tanto, si ⟨se le nombra⟩ muchas veces, ha de parecer que de él ⟨se dicen⟩ muchas cosas. De este modo, mencionándolo en una sola ocasión, ha enaltecido ⟨Homero a Nireo⟩, en virtud de tal paralogismo [270], y lo ha hecho digno de recuerdo, sin volver después a mencionarlo en ningún otro lugar.

[267] Aun cuando no está atestiguado en nuestras colecciones, la frase parece reproducir un refrán popular, cuya aplicación sería aquí que la repetición sin *hypókrisis* es tan cansada como andar llevando una viga.

[268] El *asýndeton* consigue, pues, un resultado semejante a las gradaciones por 'división' y 'composición', que Aristóteles trata en I 7, 65a20 ss. y a las que considera, en efecto, como fenómenos de amplificación *(aúxēsis)*: vid., *supra,* nn. 192 y 194 al L. I.

[269] Hom., *Il.* II 671-673. Es simultáneamente un ejemplo de asídeton y repetición.

[270] Es de nuevo el paralogismo de la 'consecuencia', interpretado en retórica como falacia del 'signo': véanse, *supra,* las consideraciones de la n. 115, con las referencias allí citadas.

12.3. *Clases de expresión correspondientes a los géneros oratorios*

Así, pues, la expresión propia de la oratoria política es enteramente semejante a una pintura en perspectiva [271], pues cuanto mayor es la muchedumbre, más lejos hay que poner la vista; y, por eso, las exactitudes son superfluas y hasta aparecen como defectos en una y otra. En cambio, la ⟨expresión⟩ propia de la oratoria judicial es más exacta [272]. Y más aún cuando el que juzga es uno solo, porque las posibilidades de la retórica son entonces mínimas, al quedar más a las claras lo que es apropiado a la causa y lo que es ajeno a ella, de modo que el debate sobra y el juicio es más limpio. Por tal razón, los oradores mejor considerados no son los mismos en todos estos ⟨géneros⟩, sino que allí donde principalmente hay representación, allí hay menos exactitud. Que es lo que sucede donde ⟨se dan⟩ voces y, sobre todo, grandes.

En cuanto a la expresión de la oratoria epidíctica, ella es la más propia de la prosa escrita, puesto que su función ⟨se cumple en⟩ la lectura [273]. Y la segunda en esto es la oratoria judicial.

[271] *Skiagraphía.* Es una expresión platónica (cf. *Teet.* 208e) que designa el conocimiento o recta opinión sobre lo común y general, por oposición al conocimiento de la diferencia y lo particular.

[272] Es lo contrario de lo que afirma Isócr., *Antíd.* §§ 48-49. Aristóteles está pensando, sin duda, no tanto en la forma tradicional de la oratoria forense, a la que critica con dureza en I 1, cuanto en los «juicios bien hechos», a que también se refiere en ese primer capítulo (54a17 ss.) y para los que el margen de persuasión retórica aparece drásticamente limitado. Este punto de vista choca, de todos modos, con el posterior análisis que el filósofo hace de los géneros deliberativo (I 4-8) y judicial (I 10-14), de modo que todo intento de establecer una doctrina común acerca de la 'exactitud' *(akríbeia),* propia de las géneros oratorios —tal como, por ejemplo, lo pretende Cope en su larga nota de III 151-53— se ve enfrentado, si no introduce consideraciones diacrónicas, a dificultades insuperables.

[273] Véase, *supra,* n. 254. La inmediata afirmación sobre la idoneidad, en los discursos judiciales, de la *léxis* escrita —esto es, sin componentes *ethikḗ* y *pathetikḗ*— es, de nuevo, sólo comprensible en la óptica exclusivamente *perì toû prágmatos* de la primera versión de la *Retórica.* Resulta, en cambio, inconciliable con el análisis según el modelo de *causalidad psicológica* con que Aristóteles razona la oratoria forense en I 10-14 (cf. n. 250 al L. I). Quint., *Inst. Orat.* III 8, 63, recoge las ideas del presente capítulo e intenta conciliarlas con la doctrina de los tres géneros

12.4. *Fin del análisis sobre la expresión: apelación al justo medio*

Prolongar más el análisis de la expresión, ⟨diciendo⟩ que debe ser placentera y magnificiente [274], resultaría inútil. Pues, ¿por qué iba a ser esto preferible a la moderación, a la liberalidad y a cualesquiera de las otras virtudes propias del talante? Por otra parte, lo que ha quedado dicho es obvio que logrará, si se han definido con rectitud las virtudes de la expresión [275], que ésta cause placer; porque, en efecto, ¿cuál es la causa de que deba ser clara, y no vulgar, sino adecuada? Desde luego, si es prolija, no será clara, y tampoco si peca de concisión, sino que es evidente que lo que se ajusta mejor es el término medio [276]. Y, así, causarán

oratorios; pero el resultado es —como se reconoce habitualmente— un falseamiento de Aristóteles: *Aristoteles idoneam maxime ad scribendum demonstrativam, proximamque ab ea iudicalem putavit; videlicet quoniam prior illa tota esset ostentationis; haec secunda egeret artis, vel ad fallendum, si ita poposcisset utilitas; consilia fide prudentiaque constarent.*

[274] *Hedeîan kaì megaloprepê.* QUINT., *Inst. Orat.* IV 2, 63, hace a Teodectes autor de esta concepción de la *léxis* retórica.

[275] Véase, *supra,* 2, 04b2 ss.

[276] Es el ideal del equilibrio entre los excesos y los defectos que preside también el juicio moral en las *Éticas* (vid. *Ét. Eud.* II 5 y *Ét. Nic.* II 6-7). F. WEHRLI, «Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der arist. Mesonlehre», *Mus. helveticum* (1951), 36-62, afirma que la aplicación por parte de Aristóteles del concepto de 'justo medio' procede del uso que de esta noción se hacía en los estudios de medicina. Ello es sin duda cierto, si se atiende al modo como la *mesótes* es introducida en *Ét. Nic.* (cf. esp. II 6, 1106b7 ss.) y al planteamiento que desarrolla *De Gen. et Corr.* 7, 334a26 ss., y *De Ant.* II 11, 432b27. Sin embargo, no faltan evidencias —por otra parte, perfectamente compatibles con el punto de vista acabado de exponer— sobre que la doctrina del 'justo medio' le ha sido sugerida a Aristóteles por la función que ella cumple en algunos planteamientos de la filosofía práctica platónica. En *Gorg.* 506e el 'medio' determina el orden de perfección de todas las cosas, así como es «la medida de la belleza» en *Fileb.* 64e. Por lo mismo, la censura y el elogio se hacen depender, en *Polít.* 283b ss., de la regla del 'justo medio', que es quien decide sobre «la conveniencia, la oportunidad y la utilidad». De ahí procede la definición de la forma de gobierno ideal, que, en *Ley.* VI 756, se sitúa en el medio entre la monarquía y la democracia. Y también es, en fin, el justo medio lo que caracteriza, en *Fedr.* 266e, la norma de los discursos que son conformes al arte (donde la *mesótes* se identifica con el *prépon),* según la defini-

placer las ⟨cualidades⟩ estudiadas, si se hace una buena mezcla con todas ellas: con los nombres usuales y los extraños, con el ritmo y con la persuasión que nace de una expresión adecuada.

Con esto, pues, queda ya tratado lo que concierne a la expresión, tanto lo que es común a todos los géneros, como lo que es propio de cada uno de ellos. Resta ahora que nos ocupemos de la disposición de las partes ⟨en el discurso⟩.

13. LAS PARTES DEL DISCURSO

Dos son las partes del discurso, ya que por fuerza se ha de exponer la materia de que se trata y, además, hay que hacer su demostración [277]. Por ello es imposible hablar sin demostrar o

ción de Pródico que Socrates recuerda. La confluencia de todos estos temas en la elaboración de la *Retórica* de Aristóteles resulta patente, por lo que es plausible pensar en la génesis platónica del uso que nuestro filósofo hace del concepto de *mesótes,* así como en que probablemente asistimos en este texto de *Ret.* a una de sus primeras aplicaciones sistemáticas. Véase sobre esta cuestión el comentario a *Ét. Nic.* de GAUTHIER-JOLIF, II 142-45, así como G. DELABAYS, *La notion de milieu dans la philosophie practique d' Aristote,* Friburgo (Suiza), 1946.

[277] Con este capítulo da comienzo la segunda y última parte del *Perì léxeōs* (nuestra *Ret.* III), dedicada a examinar la *táxis,* esto es, el orden, construcción y disposición de las partes de los discursos. Por diversas fuentes y, en particular, por las críticas contenidas en PLAT., *Fedr.* 266e ss. y en estos mismos capítulos de *Ret.* sabemos que la cuestión de la *táxis* jugaba un importante papel en los tratados sobre la elocuencia ya desde las *Téchnai* fundacionales de la retórica siciliana (Córax y Tisias): la historia del problema puede rastrearse en O. NAVARRE, *Essai sur la rhet. grecque avant Aristote,* ed. cit., *passim,* y A. CHAIGNET, *La rhétorique et son histoire,* Francfort, 1982 (1.ª ed., París, 1888), págs. 1-51. Por lo que se refiere a Aristóteles, su posición es doble. En sentido estricto afirma que es necesario distinguir únicamente dos partes en los discursos: a saber, la 'exposición' *(próthesis)* y la persuasión *(pístis),* correspondiente, la primera, al 'asunto' de los discursos *(tà prâgma)* y, la segunda, a la 'demostración' —retórica— de los argumentos *(hē apódeixis).* Esto prueba una vez más que nuestro L. III se desenvuelven en el orden de consideraciones de la 1.ª versión de la *Retórica.* Sin embargo, junto a esta doctrina estricta, Aristóteles admite otra —a la que de ordinario se reconoce

demostrar sin hablar previamente; porque demostrar implica algo que demostrar y decir algo previamente tiene por causa demostrarlo. De estas dos partes, una es la exposición y otra la persuasión, del mismo modo que se distingue entre el problema y la demostración [278]. Pero, en la actualidad se hacen divisiones ridículas [279]. Pues, en efecto: la narración es, a lo más, sólo propia del discurso forense; pero en el epidíctico y el político, ¿cómo va a ser posible que haya una narración como la que dicen? ¿O
1414b cómo ⟨puede haber⟩ impugnación de la parte contraria o epílogo en los discursos epidícticos? Por otra parte, el exordio, el cotejo de argumentos y la recapitulación se dan, ciertamente, a veces en los discursos políticos, cuando hay posturas contradictorias; y ⟨ello es⟩ desde luego así en cuanto que muy a menudo ⟨contienen⟩ acusaciones y defensas, pero no en cuanto a la deliberación [280]. En cambio, el epílogo ni siquiera se da en

como de Isócrates (vid. *infra*, n. 282)—, que divide el discurso en cuantro partes: exordio, exposición o narración, persuasión o demostración, y epílogo *(prooímion, próthesis-diḗgēsis, pístis-apódeixis, epílogos)*. Aun cuando Aristóteles pretende interpretar estas cuatro partes de conformidad con su doctrina estricta de las dos partes, lo cierto es que es esta segunda división cuatripartita del discurso la que guía en adelante sus análisis.

[278] 'Exposición' traduce *próthesis*, es decir, la formulación de la cuestión (la *propositio* latina), que debe atenerse al asunto *(prâgma)* del discurso. En este sentido aparece ya en la *Ret. a Alej.* 29; pero Aristóteles precisa más su significado, rechazando cualesquiera digresiones y haciéndola, en consecuencia, equivalente al *próblema* de los razonamientos dialécticos. Por su parte, la 'persuasión' *(pístis)* es estrictamente asimilada a la demostración, lo que manifiesta que Aristóteles se mueve todavía en el ámbito de la primera *Retórica*. La distinción entre 'problema' y 'demostración' se atiene, por lo demás, al planteamiento de las cuestiones dialécticas, según razona el filósofo en muchos lugares: *Tóp.* I 11, 104b1; *Anal. Pr.* II 12, 62a21, etc.

[279] Habitualmente se interpreta que las críticas que siguen están dirigidas a la *Téchnē* de Isócrates (cf. Quint., *Inst. Orat.* III 9, 5). Ello no obsta, sin embargo, para que Aristóteles analice con posterioridad alguna de las partes aquí desdeñadas, en el marco de la división de 14b9.

[280] El argumento constituye un alegato contra las malas formas de la oratoria política, seguramente referido —como podemos ver por el testimonio de *Const. de Atenas* 28, 4— a la que se practicaba en particular en Atenas. En efecto: el debate político se fundamenta, como sabemos, en la deliberación y, por lo tanto,

todos los discursos forenses; por ejemplo, si es pequeño o fácil de recordar, pues sucede que así acortan su longitud.

Por lo tanto, en resumen, las partes necesarias son sólo la exposición y la persuasión. Éstas son, pues, las propias [281]; y, a lo máximo, exordio, exposición, persuasión y epílogo [282]. Porque la impugnación de la parte contraria queda dentro de las pruebas por persuasión y el cotejo de argumentos es una amplificación de los argumentos de uno mismo, de manera que también es una parte de las pruebas por persuasión (puesto que el que tal hace, lo hace para demostrar algo); lo que no pasa, sin embargo, con el exordio y el epílogo, sino que éstos ⟨se ponen⟩ para refrescar la memoria. Si alguien, pues, distinguiera todas estas clases de partes, ocurriría lo que entre los discípulos de Teo-

debe reducirse a *aconsejar* al pueblo. Sin embargo, los oradores han hecho de los discursos políticos —muy frecuentemente, *pollákis*— un asunto de acusaciones y defensas, lo que es impropio de la oratoria deliberativa. Es, pues, no por razones retóricas, sino por el mal uso de estas razones por lo que los discursos políticos se componen a veces de partes que corresponden a la oratoria forense, como son el exordio, el cotejo de argumentos y el epílogo. Lo cual no sucede en cuanto que la arenga es deliberativa, sino en cuanto que se usa demagógicamente de ella. La posición de Aristóteles reproduce el formalismo y, simultáneamente, la defensa de la retórica *legítima* (no sofística) que ha argumentado ya en I 1, 55a19b8 y 55b19-22: cf. nn. 20 y 20 al L. I.

[281] Cf., *supra*, n. 277. Cope, III, 159-60, anota oportunamente que el uso aquí de *idion* ('propio') debe tal vez entenderse en el sentido del predicable lógico que Aristóteles razona en *Tóp.* V. El filósofo se estaría refiriendo, así pues, con esta terminología a aquellas partes que —parafraseando la definición de *Tóp.* V 1, 12b34—, aun sin ser absolutamente esenciales al discurso, se dan siempre en él como explicación suya y lo distinguen de todas las demás cosas.

[282] La división del discurso en estas cuatro partes es atribuida por Dion. Halic., *De Lys.* 16-17, a Isócrates (cf. Radermacher, *fr.* 29, págs. 160-1), de quien también la habría tomado el autor de la *Ret. a Alej.* 29. La misma división, con indicaciones sobre el objeto de cada una de las partes, aparece igualmente en el extracto de la *Retórica Teodéctea*, que nos ha conservado el escoliasta de Aftonio (Rabe, *Rhet. Graec.*, Leipzig, 1926, vol. X) y que constituye nuestra principal fuente para el conocimiento de esa discutida obra. Dichas indicaciones son muy importantes por el lenguaje aristotélico que parecen utilizar: *prooimiásasthai pròs eúnoian, diēgḗsasthai pròs pístin, agonísasthai pròs apódeixin, anakephalaiṓsasthai pròs anámnēsin*.

doro [283], quienes consideraban como cosas distintas la narración, la postnarración y la prenarración; o la refutación y la sobrerrefutación. Por lo demás, sólo si menciona una especie y una diferencia debe ponerse un nombre; en caso contrario, el resultado es huero y cae en la charlatanería, que es lo que hace Licimnio en su *Arte* [284] cuando da nombres como proflación, divagación y ramas [285].

14. EL EXORDIO

14.1. Definición

El exordio es el comienzo del discurso, o sea, lo que en la poesía es el prólogo y en la música de flautas, el preludio: todos éstos son, efectivamente, comienzos y como preparación del camino [286] para lo que sigue después.

[283] La expresión «los discípulos de Teodoro» vierte *hoi perì Theódōron,* según se traduce habitualmente. (Cf. RADERMACHER, 108). De las partes mencionadas aquí tenemos también noticia en PLAT., *Fedr.* 266d.

[284] Sobre Licimnio de Quíos vid., *supra,* n. 53. Los testimonios sobre su *Arte* están recogidos en RADERMACHER, 117-19.

[285] Tomo estos tecnicismos de TOVAR, *ad loc.* Su significado es oscuro habida cuenta de que no han sido utilizados después en las tradiciones postaristotélicas. 'Proflación' traduce *epoúrōsis,* término obtenido a partir de *épouros,* 'viento favorable' o 'que sopla a favor': debe referirse, por tanto, a algo así como *improvisación* o *desarrollo libre* de una idea del discurso. La *apoplánēsis,* 'divagación', se relaciona, sin duda, con la *parékbasis —disgressio* o *excursus* entre los latinos—, que QUINT., *Inst. Orat.* IV 3, 14, define como una *extra ordinem excurrens tractatio.* Finalmente, *ózoi,* 'ramas' es un término botánico, que tal vez evoque la introducción y desarrollo de argumentaciones tangenciales, sean paralelas o relativas a una cuestión del discurso, antes de pasar a la cuestión siguiente.

[286] El término empleado aquí por Aristóteles es *hodopoíēsis,* como en I 1, 54a9 (cf. n. 3). Sobre el exordio, entendido como «preparación de los oyentes» *(akroatôn paraskeuḗ),* se pronuncia igualmente la *Ret. a Alej.* 29. Poco es, en cambio, lo que podemos obtener sobre esta cuestión de las dos breves referencias que hace Isócrates en sus discursos *(Paneg.* § 13 y *Panat.* § 33: cf. la sistematización de BLASS, II 2, págs. 107 s.). Doctrina aristotélica es también la que razonan CIC., *De Orat.* II 78-79, y QUINT., *Inst. Orat.* IV 1, 1. En todos los casos el exordio o *prooímion* es interpretado como el «comienzo del discurso» *(archḗ lógou, principium dicendi),* cuyo objetivo es ganarse la benevolencia del auditorio en general, o del juez en particular, hacia la causa del discurso.

14.2. El exordio en el género epidíctico

El preludio es, por cierto, igual que el exordio de los discursos epidícticos. Porque los flautistas, cuando interpretan un preludio que están en disposición de tocar bien, lo enlazan con la nota que da el tono [287]; y así es también como ⟨el exordio⟩debe escribirse en los discursos epidícticos, puesto que, una vez que se ha dicho abiertamente lo que se quiera [288], a ello hay que darle el tono y saber enlazarlo, que es lo que hacen todos ⟨los oradores⟩. Un ejemplo es el exordio de la *Helena* de Isócrates [289], donde nada hay en común que sea pertinente a los argumentos erísticos y a Helena. Y, por lo demás, si, a la vez que esto, se hace una digresión, también ello es ajustado, a fin de que no todo el discurso sea de la misma especie.

Ahora bien, lo que se dice en los exordios de los discursos epidícticos se saca de un elogio o de una censura (como Gorgias en su *Discurso Olímpico:* «Dignos sois de que os admiren, varones helenos» [290], donde elogia a los que instituyeron las fiestas

[287] *Tò endósimon.* La nota final del preludio de flautas debía ser la misma que aquella con que se iniciaba el canto del ditirambo. Esa era, pues, la nota que *daba el tono,* sirviendo, así, de único enlace entre dos partes completamente heterogéneas: la música con instrumentos y el cántico coral. Esta es la analogía que Aristóteles busca establecer respecto del exordio de la oratoria epidíctica, pues tal exordio, salvo por el motivo que introduce las argumentaciones del elogio, no es preciso que tenga nada en común con estas últimas.

[288] La idea aparece recogida en QUINT., *Inst. Orat.* III 8, 8: *Aristoteles... in demonstrativis (i. e.,* la oratoria epidíctica) *proemia esse maxime libera existimat.* La doctrina procede, no obstante, de la práctica retórica de Isócrates y de los sofistas, como se desprende de los ejemplos siguientes.

[289] Los trece primeros epígrafes de este discurso, que forman su exordio, no tienen, en efecto, nada que ver con los argumentos dialécticos *(tà eristiká)* que forman propiamente el elogio de Helena (§§ 14-69).

[290] *Fr.* 82 B 7 (DIELS-KRANZ). La idea de Aristóteles es que, aun cuando el objeto del elogio nada tenga que ver con lo tratado en el exordio, éste último puede también adoptar la forma de la oratoria epidíctica.

solemnes; mientras que Isócrates los censura, porque honraron con recompensas las excelencias del cuerpo y, en cambio, no instauraron ningún premio para los hombres de buen sentido [291]). También ⟨puede sacarse el exordio⟩de la deliberación (como, por ejemplo: que hay que honrar a los buenos y que ésta es la causa de que uno mismo haga el elogio de Aristides; o que ⟨hay que honrar⟩ a esa clase de hombres que nadie celebra y que, no careciendo de virtud, sino siendo buenos, resultan unos desconocidos, como Alejandro, el hijo de Príamo [292]: ⟨el que así habla⟩ está dando, ciertamente, consejos). Y, además, ⟨pueden sacarse⟩
1415a también de los exordios forenses, es decir, de aquéllos que se dirigen al oyente para el caso de que el discurso vaya a tratar de algo contrario a la opinión común, o de algo muy difícil, o ya muy repetido por muchos [293], cosas todas por las que se han de pedir disculpas. Como Quérilo:

Ahora, cuando ya está repartido todo... [294].

Así, pues, los exordios de los discursos epidícticos se obtienen de lo siguiente: del elogio, de la censura, del consejo, de la disuasión y de las disculpas dirigidas al auditorio.

[291] Cf. Isócr., *Paneg.* §§ 1-2.

[292] El ejemplo, y la frase misma, parecen tomados de la *Apología de Alejandro,* de autor anónimo —tal vez Polícrates—, que Aristóteles ha citado ya en II 23, 97b24 (cf. n. 319). La fama de cobarde y el haber sido la causa de la guerra de Troya habían ocultado todas las virtudes de Paris, a recordar y ensalzar las cuales ha de dirigirse, por consiguiente, el panegírico. Por lo demás, el exordio adopta aquí, como se ve, la forma de la oratoria deliberativa.

[293] En todos estos casos, en efecto, se debe enunciar por adelantado, y como en resumen, la tesis que el discurso va a sostener, a fin de que el auditorio no pierda la comprensión o el interés por lo que se dice. Lo cual es ciertamente lo que caracteriza a los exordios en el género forense *(infra,* líns. 13-15).

[294] *Perseida fr.* 1 (Kinkel). Quérilo de Samos es un poeta épico del s. v ampliamente citado en la Antigüedad pero del que nos quedan muy pocos fragmentos. Además de la *Perseida,* las fuentes citan otros dos poemas suyos: *Barbariká* y *Mediká.*

14.3. *El exordio en el género judicial*

Lo que da el tono al discurso puede serle o bien extraño o bien apropiado [295]. Por lo que se refiere a los exordios de los discursos forenses, hay que admitir la misma potencialidad que los prólogos de los dramas y que los exordios de los poemas épicos (pues los de los ditirambos se asemejan, más bien, al ⟨exordio⟩ de los discursos epidícticos, ⟨como en⟩: «por ti, y por tus regalos, despojos, en suma, de los enemigos») [296]. En los discursos ⟨⟨judiciales⟩⟩ [297] y en las recitaciones épicas se da una muestra del discurso, a fin de que por adelantado se conozca sobre qué va a versar el discurso y no quede en suspenso su inteligencia; porque lo indefinido favorece la dispersión. El que pone, pues, el comienzo algo así como en las manos, logra que después se le siga en el desarrollo del discurso. Que es la razón de [298]:

[295] Desde Vater se interpreta esta frase como una cláusula de transición entre el estudio de los exordios epidíctico y forense. Ello es, sin duda, lo correcto. En el género epidíctico el *endósimon* une a la materia del discurso un exordio cuya temática le es ajena o 'extraña' *(xéna).* En cambio, el exordio de los discursos judiciales debe tratar de cuestiones 'apropiadas' *(oikeîa)* al objeto del discurso. Uno y otro de estos dos términos califican a los exordios análogamente a como califican a los nombres: vid., *supra,* nn. 28 y 36.

[296] Es un verso del ditirambo de Timoteo, *Escila* (Page, *fr.* 18), identificado por uno de los papiros de Herculano. Bergk, *fr. adesp.* 124, lo tenía aún por anónimo. (Puntúo con un paréntesis no existente en la ed. de Ross, ante todo, porque se trata de una nota marginal, una breve vuelta a los exordios epidícticos; y, después, para evitar equívocos con el ejemplo de este verso de Timoteo, que, en efecto, es un ditirambo).

[297] Ross fija *en dè prólogois,* con Σ Γ; pero los códices dicen *en toîs lógois,* que Spengel interpreta como *en toîs ⟨dikanikoîs⟩ lógois.* Esta enmienda trata de precisar el sentido de *lógos,* término demasiado general, que ha debido de ser causa, verosímilmente, de la corrección del escoliasta. Pero para Aristóteles la referencia debía ser obvia, puesto que es de los discursos forenses de lo que está tratando. Como ya he adelantado en la n. 293, en tales discursos, el exordio debe adelantar un resumen o 'muestra' *(deîgma)* del asunto, a fin de facilitar la inteligencia *(dianoîa)* de lo que se va a decir. Esta doctrina ha pasado intacta a la retórica postaristotélica: cf., por ej., Quint., *Inst. Orat.* X 1, 48: ... *auditorem docilem summa celeriter comprehensio facit.*

[298] Los dos siguientes versos son el comienzo, respectivamente, de la *Il.* (I 1) y la *Od.* (I 1) de Homero, como se conoce.

Canta, oh diosa, la cólera...
Del hombre, oh musa, díme...

Y también de:

Llévame a otro relato, a cómo desde la tierra de Asia llegó a Grecia una inmensa guerra... [299].

Los trágicos aclaran, asimismo, de qué va a tratar el drama y, si no abiertamente, como en los prólogos de Eurípides, ⟨lo hacen⟩, al menos, como Sófocles:

Mi padre era Pólibo... [300].

Y de igual manera la comedia. Por consiguiente, la función más necesaria y propia del exordio es mostrar la finalidad por cuya causa se dice el discurso (por eso si el asunto es obvio y de poca monta, el exordio no resulta útil).

14.4
Materias del exordio que son marginales al discurso: nota sobre los «remedios» retóricos

En cuanto a las otras especies que se usan, en realidad consisten en *remedios* [301] y son comunes ⟨a todos los géneros⟩. Dichas especies, por su parte, tienen su origen o en el que habla, o en el auditorio, o en el asunto, o en el adversario. Las que conciernen a uno mismo y al adversario son aquéllas que sirven para disolver o para propiciar la sospecha (pero no ⟨se usan⟩ en los dos casos del mismo modo: para el defensor, en efecto, es prioritaria la referencia a la

[299] Es probablemente el comienzo de la *Perseida* de Quérilo, citada un poco más arriba, en 15a4 (cf. n. 294).

[300] Sóf., *Ed. R.* 774. Respeto la lectura de Ross, que sigue la corrección de Spengel: *hṓsper Eurípides en tôi prológōi, allà gé pou, hṓsper [kaì] Sophoklês* (en vez de: *Eur., allà en tôi prológōi, hṓsper kaì Sophoklês,* según los códices). La lectura de los códices no es, de todos modos, extraña en absoluto, ya que Aristóteles entiende seguramente aquí por prólogo el principio del largo monólogo en que Edipo relata su pasado. No es preciso, pues, suponer que toda mención de un prólogo debe obligatoriamente situarnos al principio de una obra dramática; y, a la inversa, es seguro que los monólogos teatrales eran considerados como piezas retóricas, susceptibles de aislar y analizar.

[301] Entiéndase: remedios para la rudeza e incapacidad de los oyentes. El término

sospecha, mientras que, para el acusador, constituye un tema del epílogo [302]; y la razón no es oscura, puesto que al que se defiende le es forzoso retirar los obstáculos ya desde el mismo momento en que se presenta ante el tribunal, de suerte que tiene que disolver antes que nada la sospecha; en cambio, al que acusa le es preciso dar pábulo a la sospecha en el epílogo, para que quede más grabada en la memoria). Los ⟨remedios⟩ que se relacionan con los oyentes nacen o bien de conseguir su benevolencia o bien de provocar su ira [303], y, algunas veces, de atraer su atención o de lo contrario. Porque, desde luego, no siempre es conveniente llamar su atención, por lo que muchos intentan hacerles reír. Todos estos medios llevan, si uno quiere, a una buena comprensión ⟨del discurso⟩; y, lo mismo, el presentarse como un hombre honrado [304], porque a los que son tales se les atiende con más interés.

Ahora bien, lo que se pone más interés en atender son los **1415b**
asuntos importantes, los propios, los que despiertan admiración

empleado aquí por Aristóteles, *iatreúmata,* es el habitual en el vocabulario médico para referirse a las drogas y prescripciones terapéuticas. Y, por lo demás, el diagnóstico de que el auditorio es de entendimiento débil y condición distraída viene siendo constante en la *Retórica.* Compárese, por ej., con 55a25, 57a3 y 12, 95b2 (y n. 274 al L. II), 04a7, etc. La misma idea volverá a aparecer, *infra,* en el cap. 18, 19a18.

[302] De todo esto vuelve a hablar Aristóteles, con más extensión, en el inmediato cap. 15. Véase, en particular sobre la 'sospecha' *(diabolḗ), infra,* n. 321.

[303] Éste es el ámbito de la *pístis pathetikḗ,* introducida aquí, como puede verse, en tanto que 'remedio' y no todavía como clase de enunciados retóricos. Este planteamiento delimita muy bien el punto de vista de Aristóteles correspondiente a su primera versión de la *Retórica* y es paralelo, en sentido estricto, a la posición fijada en I 1, 54a12 ss. En la n. 7 al L. I he señalado ya cómo el recurso a las *páthē* (y a los *ḗthē)* tiene su origen en razones meramente accesorias o complementarias, en vista de la tosquedad del auditorio. Esto prueba que Aristóteles tenía ya una postura propia entre los académicos, no completamente coincidente con el parecer heredado de Platón, y, más aún, que ha debido ser el desarrollo intrínseco de esta postura lo que le ha llevado finalmente a admitir, como pruebas *éntechnoi,* los enunciados retórico-afectivos.

[304] Este es, por su parte, el ámbito de la *pístis dià toû ḗthous,* cuya génesis y evolución (si bien siguiendo sus propios pasos: cf. n. 169 al L. II) es en términos generales la misma que acabo de señalar, a propósito de las pasiones, en la n. 303.

y los que resultan placenteros y, por eso, el discurso debe inspirar la idea de que trata de esta clase de cosas. Por el contrario, si no se quiere que el auditorio atienda, ⟨la idea que debe inspirarse es⟩ que se trata de algo de poca monta, que nada tiene que ver con ellos y que es molesto. De todos modos, conviene no olvidar que todos estos medios son marginales al discurso y que, en efecto, se dirigen a un oyente de poca valía, que presta audiencia a lo que está fuera del asunto. Porque, si no es así el caso, para nada es preciso el exordio, sino que basta con decir los puntos capitales del asunto, para que éste, a manera de un cuerpo, tenga también cabeza [305]. Pero, además, el llamar la atención es común a todas las partes del discurso, en caso de que haga falta; y, ciertamente, en cualquier sitio se dispersa más la atención que al comenzar el discurso, por lo que es ridículo exigirla al comienzo, cuando más atentos están los oyentes. De modo, pues, que allí donde lo requiera la ocasión [306], allí hay que decir [307]: «Atendedme ahora, porque esto no me concierne a mí más que a vosotros»; y también: «pues voy a deciros algo de tal manera terrible y tan digno de admiración, como nunca habéis oído». Lo cual equivale —como lo decía Pródico, cuando se le adormilaba el auditorio— a intercalar ⟨⟨lo⟩⟩ de los *cincuenta dracmas* [308].

Ahora bien, que esto se dirige al oyente no en cuanto que es oyente [309] es cosa clara; porque ⟨lo que buscan⟩ todos los oradores en sus exordios ⟨es⟩ o provocar sospechas o refutar la que ellos pueden temer:

[305] Alusión a PLAT., *Fedr.* 264c. Pero Aristóteles hace además un juego de palabras entre lo que es el punto capital *(kephalaiôdôs)* del discurso y la cabeza *(kephalḗ)* de un cuerpo.

[306] Es decir, no necesariamente en el exordio, sino allí donde sea preciso y tantas veces como lo requiera el asunto.

[307] Los dos siguientes ejemplos son de autor desconocido. El segundo parece ser un verso de un poeta trágico.

[308] PRÓDICO, *fr.* 84 A 12 (DIELS-KRANZ). La anécdota procede de PLAT., *Crát.* 384b y se refiere al hecho de que por esa cantidad ofrecía Pródico dar «a los oyentes un completo conocimiento de la cuestión» relativa a la naturaleza de los nombres.

[309] Es decir, no en sí por ser oyente, sino por su falta de instrucción y escasa valía.

Oh soberano, diré que no tanto por la prisa... [310].
¿A qué este preámbulo? [311].

Y esto ⟨lo hacen⟩ los que tienen mal parado el asunto o así lo parece, porque entonces es mejor entretenerse en todas partes antes que en la cuestión. Lo cual es el motivo de que los esclavos no respondan a lo que se les pregunta sino con circunloquios y exordios de todas clases. En cualquier caso, de dónde hay que obtener los medios que hagan benevolente al auditorio, es cosa que ya hemos tratado [312], así como también de cada uno de los demás temas de esta naturaleza. Mas, puesto que se ha dicho con razón:

Concédeme entrar al país de los Feacios como amigo y digno
[de su piedad [313],

éstos son, en definitiva, los dos ⟨sentimientos⟩ a los que hay que tender.

Por su parte [314], en los discursos epidícticos conviene hacer pensar al oyente que él queda comprendido en el elogio, bien mencionándolo a él mismo o a su linaje o su profesión, bien de otra manera cualquiera. Porque es verdad lo que Sócrates dice en el epitafio [315]; a saber: que no es difícil elogiar a los atenienses delante de atenienses, sino delante de lacedemonios.

[310] SÓF., *Antíg.* 223.

[311] EURÍP., *Ifig. Táur.* 1162.

[312] Ha sido, en efecto, el tema de los cap. II 1-17 sobre las *páthē* y los *ēthē*. Si las hipótesis diacrónicas que venimos estableciendo son consistentes, debería tal vez interpretarse esta frase como una cláusula homogeneizadora, introducida cuando se produjo la unión del L. III con los I-II.

[313] HOM., *Od.* VI 327.

[314] Römer, *ad loc.*, piensa que este párrafo está fuera de lugar, puesto que supone una vuelta a los discursos epidícticos. Sin embargo, hay que considerar que Aristóteles está hablando aquí de los 'remedios' y que éstos son «comunes a los tres géneros oratorios». Este es el motivo por el que hemos englobado nosotros toda la cuestión de los 'remedios' dentro de un único y mismo epígrafe.

[315] Cf. PLAT., *Menéx.* 235d. El ejemplo ha aparecido ya en I 9, 67b7 (vid. n. 235).

14.5
El exordio en el género deliberativo

Los ⟨exordios⟩ de los discursos políticos se extraen de los de la oratoria forense [316], si bien por su naturaleza tienen ellos muy poca importancia, dado que, ⟨en política⟩, se sabe de qué va a tratar el asunto y no hay necesidad de exordio. A no ser que éste tenga por causa al propio orador, o a sus adversarios [317], o bien no quepa suponer que el asunto tiene la importancia que ⟨el orador⟩ quiere darle, sino una mayor o menor, por lo que se hace preciso favorecer la sospecha o refutarla y, por tanto, amplificar o disminuir la cuestión [318]: en todos estos casos sí que hace falta un exordio. O, también, cuando el motivo es adornar ⟨el discurso⟩, supuesto que, si no
1416a lo tuviera, podría parecer improvisado. Que es lo que en el encomio de Gorgias a los de Élide, donde sin previo entrenamiento [319] ni preparación, directamente comienza: *«Élide, ciudad feliz»* [320].

---

[316] La razón es la que ha señalado Aristóteles en el cap. 13, 14b25 (cf. también n. 280).

[317] O sea, respectivamente, cuando se trata del autoelogio del orador o el vituperio de la parte contraria. La retórica postaristotélica, especialmente la latina, ha precisado en detalle ambos supuestos: cf. Cic., *De Inv.* I 16, 22, y Quint., *Inst. Orat.* III 8, 8, que transcribe doctrina de Aristóteles.

[318] *Auxēsai, meiōsai* en el sentido técnico formulado en I 9, 68a10 ss.: cf. nn. 244 y 249 al L. I. Ampliación y disminución parecen jugar aquí un papel *cualitativo,* como en el pasaje de I 9 que acabo de citar y como volverá a suceder, *infra,* en 17, 17b31 (vid. n. 369). Este punto de vista representa, pues, la situación anterior a la que hemos contrastado en II 18, 92a4-7, y II 26, 03a17-23: cf. ahora nn. 238 y 460 al L. II.

[319] Como Dufour anota, el término es un *hápax* aristotélico creado sobre un tecnicismo del pugilato, que alude a los ejercicios de calentamiento anteriores al combate. Tales ejercicios son los que faltan a la oración de Gorgias, la cual se nos presenta así, según esta divertida metáfora, tan excitante como un espectáculo de boxeo.

[320] Gorg., *fr.* 82 B 10 (Diels-Kranz). Éste es el único fragmento conocido del *Elogio de Élide.*

15. SOBRE LA SOSPECHA EN LAS ACUSACIONES

15.1.
Lugares comunes para disipar la sospecha

Por lo que atañe a mover a sospecha [321], un primer ⟨lugar común⟩ se obtiene de los mismos medios con los que cualquiera puede refutar una suposición capciosa (pues el que ésta resulte de lo que alguien está diciendo, o no [322], no significa

---

[321] 'Mover a sospecha' traduce *diabolḗ,* tal como hemos venido haciéndolo regularmente hasta aquí (cf. 54a16, 82a2, 00a28, 30 y 33). El término, que Aristóteles emplea como un tecnicismo retórico, es de difícil fijación. Denota, en efecto, no la acusación, sino la intención odiosa que mueve al acusador y que se resume en conseguir que la persona y los actos de la parte contraria queden rodeados de desconfianza y hostilidad. En este sentido, se corresponde perfectamente con lo que denotan las expresiones castellanas «mover *sospechas* contra alguien» o «estar bajo *sospecha*». Sin embargo, el término griego incluye también todos los procedimientos (incluidos los falsarios) que conducen a este fin, de manera que no pocas veces se corresponde, lisa y llanamente, con la 'calumnia'. El presente capítulo está dedicado, todo él, al análisis de este asunto. Por una parte, es una prolongación del capítulo anterior, puesto que el mover a sospechas o el refutarlas *(diabállein/apolýesthai)* ha aparecido como objetivo del exordio en dos géneros oratorios: esencialmente en el forense y accidentalmente en el deliberativo (14b28 ss. y 15b36 ss.). Desde este punto de vista, el estudio de la *diabolḗ* constituye un excurso en relación con la temática del exordio y entra, así, legítimamente en el orden de consideraciones acerca de la *táxis* o composición de los discursos. Pero, por otra parte, la importancia que le confiere Aristóteles, al hacer de este asunto objeto de un examen particular, se explica por el protagonismo que los tópicos relativos a la sospecha calumniosa debían de tener en la retórica de la época. El 'mover a sospecha' ha aparecido, en efecto, en I 1, 54a16, como uno de los temas destacados por aquellos «que han compuesto Artes sobre los discursos». Sabemos además, por una cita de Máximo Planudes (Radermacher, 157), que jugaba asimismo un importante papel en las enseñanzas de la *Téchnē* isocrátea sobre el exordio, aunque la posición de Isócrates debía de ser crítica, si hemos de juzgar por lo que acerca de la *diabolḗ* dice *Antíd.* § 18. Y finalmente la *Ret. a Alej.* 29 se ocupa también del asunto, en un sentido que Spengel, *Spec.* 203 ss., considera muy próximo al de la doctrina de Isócrates. El análisis de Aristóteles se mueve en el terreno de la fijación de los tópicos pertinentes para disipar o fomentar la sospecha, todo ello en el marco del amoralismo o de las argumentaciones dobles (según la parte) que es especialmente propio de la retórica forense: compárese, por ej., con el método empleado en I 15 para la pruebas *átechnoi.*

[322] Es decir, el que la suposición *(hypólēpsis)* proceda de la odiosidad de la

ninguna diferencia, de modo que ⟨el procedimiento⟩ vale universalmente).

Otro lugar común, con vistas a salir al paso de todos los puntos en litigio, ⟨consiste en sostener⟩ o que el hecho no existe, o que no es perjudicial, o no para el ⟨adversario⟩, o no tanto, o que no es injusto, o no mucho, o que no es vergonzoso o no en grado importante; porque es sobre puntos de esta clase sobre los que tratan los litigios [323]. Como en el caso de Ifícrates contra Nausícrates [324]: él reconoció, en efecto, haber hecho lo que le imputaba y haber causado un perjuicio, pero no que hubiera cometido una injusticia. También ⟨cabe sostener⟩ que la injusticia cometida lo ha sido en reciprocidad y que si ha sido perjudicial, también fue bella, y que, si causó malestar, fue, en cambio, provechosa, o cualquier otra cosa de este estilo.

Otro lugar común ⟨consiste en decir⟩ que ha sido un error, o una desgracia, o algo necesario [325], como cuando Sófocles dijo que temblaba, no, según la sospecha que le dirigía su acusador, para parecer viejo, sino por necesidad, puesto que no voluntariamente tenía ya ochenta años [326]. También cabe poner la causa

acusación, o bien objetivamente de los hechos. En ambos casos, los medios de defenderse son los mismos, sin que introduzca ninguna especificidad propia la presencia de la *diabolḗ*. El procedimiento de refutación que es válido universalmente *(kathólou),* sirve también, por lo tanto, para el caso particular de la sospecha. Sobre la refutación en general de los argumentos véase, *supra,* n. 433 al L. II.

[323] De estos tópicos trata también I 13, 73b25-74a18, bajo el principio general de la intencionalidad de los actos.

[324] Sobre Ifícrates, cf. nuevamente nn. 197 al L. I y 323 y 327 al L. II. No conocemos bien los motivos de este discurso contra Nausícrates, en quien se reconoce a uno de los discípulos de Isócrates. Véase SAUPPE, *Orat. Att.* II 219 *(Ad Nausicratem).*

[325] Cf. I 13, 74b4 ss. En *Ét. Nic.* V 8, 1135a31 ss., se razonan extensamente estos mismos tres tópicos como motivos que privan de voluntariedad a los actos y, por ende, de culpabilidad.

[326] Podría ser este Sófocles —como da por seguro COPE, III, 181, e igualmente SAUPPE, *Orat. Att.* II 165— el mismo personaje ya citado en I 14, 74b37 (vid. n. 334) y al que Aristóteles vuelve a referirse, *infra,* en 18, 19a26, como uno de los miembros de la *Proboulḗ* o Consejo de Ancianos, que detentó el poder en

como réplica, ⟨diciendo⟩ que no se quiso cometer un perjuicio, sino otra cosa, y que uno no cometió lo que se sospechaba de él, sino que fue una coincidencia que se produjese un daño y que: «justo sería que me odiaseis si hubiera obrado con la intención de que sucediese esto» [327].

Otro ⟨lugar común resulta de⟩ si el que mueve la sospecha ha estado ya implicado en ella, sea ahora o anteriormente, sea él mismo o alguno de los suyos. Otro, si también están implicadas otras personas de las que se reconoce que no están incursas en la sospecha; por ejemplo: si ⟨⟨fulano⟩⟩ es adúltero porque es aseado, entonces lo será también mengano [328]. Otro, si ya el ⟨acusador⟩, o incluso uno mismo, movió sospechas contra otros, o si ya se hicieron suposiciones, sin ⟨que hubiera⟩ motivo de sospecha, como las que ahora uno mismo hace, y luego resultó que esas gentes eran inocentes [329]. Otro más ⟨procede⟩ de devolver la sospecha a quien la ha movido, supuesto que sería absurdo que, si él no es digno de crédito, lo fueran a ser sus palabras. Y otro, si ya ha habido juicio; como en el caso de Eurípides contra Higieno [330], que le acusaba, en un proceso de *antídosis,* de haber

Atenas tras el desastre de Sicilia (413 a. C.). Si él es también el que JENOF., *Helén.* II 3, 2, cita como partícipe en el gobierno de los Treinta, el juicio que menciona nuestro texto habría tenido lugar por responsabilidades derivadas del período de la tiranía y este Sófocles se habría enfrentado a él, siendo ya, en efecto, muy viejo. Nada impide, no obstante, que la anécdota pueda referirse igualmente al Sófocles poeta, de quien la *Vita Soph.* 15, dice que su vejez fue apesadumbrada por un proceso injusto.

[327] De nuevo aparece la intencionalidad como criterio de la injusticia y del delito, igual que en I 13 y *Ét. Nic.* V 8. A la inversa, la 'coincidencia' o suceso por accidente *(symbaínein)* exime del delito, como en I 13, 74a34-b1 (conforme a la definición de equidad).

[328] Es una aplicación del paralogismo del signo, a que se refiere *Ref. sof.* 5, 167b8 ss. y que aparece también razonando, *supra,* en II 24, 01b9 ss. (cf. n. 420). Véase igualmente la n. 115 a este L. III.

[329] Literalmente dice: «... que esas gentes no estaban inmersas *(i. e.,* en la sospecha)».

[330] Desconocemos a este Higieno, así como el proceso mismo, que todos los comentaristas tienen, no obstante, por histórico. Cuando sobre un particular recaía una *liturgia* o carga pública que no podía atender económicamente, le era permitido

cometido impiedad por haber escrito recomendando el perjurio:

la lengua pronunció el juramento, mas no juró la mente[331].

Eurípides replicó, en efecto, que constituía una injusticia traer a los tribunales reflexiones sacadas de los certámenes de Dioniso, pues ya allí había respondido él de sus palabras, o respondería si querían acusarlo. Otro procede, en fin, de acusar con la propia sospecha, de tan grave como es, y ello porque da lugar a otros juicios distintos y porque no es persuasiva para el asunto[332].

1416b

15.2.
Lugares comunes adecuados a las dos partes y específicos para fomentar la sospecha

Un lugar común que sirve a ambos ⟨litigantes⟩ es expresar indicios de reconocimiento[333], como cuando Odiseo dice, en el *Teucro,* que éste es pariente de Príamo, puesto que Hesíone es su hermana; a lo que ⟨Teucro responde⟩ que su padre, Telamón, era enemigo de Príamo y que él no había delatado a los espías.

Otro ⟨lugar común⟩ apto éste para el que mueve la sospecha,

---

traspasar la carga a otra persona, basándose en que ésta tenía una fortuna mayor. Si el así designado se negaba a aceptar la propuesta, el primero podía incoar un pleito de *antídosis* (cambio de fortunas), cuyo resultado, de ser positivo, conllevaba el trueque de sus respectivos bienes; también era posible intercambiar las liturgias. El tópico «si ya ha habido juicio» se refiere al principio de no procesar dos veces por la misma causa, lo que Eurípides razona señalando que, puesto que su obra se había ya representado públicamente, había sido ya objeto de público juicio.

[331] Euríp., *Hipól.* 612.

[332] La sintaxis es oscura y discutible el sentido de la frase. A mi juicio, lo que Aristóteles quiere decir es que un modo de defenderse contra la sospecha es hacer notar que ella cambia la naturaleza de la acusación y que ha sido introducida, por lo tanto, al margen de la causa (esto es, que «da lugar a otros juicios distintos»); de este modo, la sospecha pierde su carácter persuasivo. El tópico está ya sugerido en la acusación de Higieno, quien promovía contra Eurípides la sospecha de impiedad, cuando el juicio trataba de un asunto de *antídosis.*

[333] O sea, introducir la sospecha de que las actuaciones civiles o políticas que se juzgan, relativas a un tercero, han tenido lugar por razones de parentesco o de estrecha relación entre las dos personas implicadas. El ejemplo que sigue está tomado de la tragedia perdida de Sófocles, a la que Aristóteles se ha referido ya en II 23, 98a5: cf. n. 325. El hecho de que Teucro perteneciese, por parte de su madre Hesíone (cuñada de Príamo), a la familia real de Troya añadía un nuevo

consiste en elogiar largamente lo pequeño, para censurar después en pocas palabras lo importante; o citar previamente muchas bondades y luego censurar la única que beneficia al asunto. Los ⟨procedimientos⟩ de esta índole son los más hábiles desde el punto de vista del arte, y también los más injustos, pues buscan hacer daño valiéndose de los bienes, al mezclarlos con el mal.

Y todavía ⟨otro lugar⟩, que sirve en común al que mueve la sospecha y al que la refuta, es que, puesto que una misma cosa puede haberse hecho por muchos motivos, el que la mueve tome a su cargo los peores y el que la refuta, los mejores. Es como cuando Diomedes escogió como compañero a Odiseo[334]: el uno ⟨dirá⟩ que fue porque consideraba a Odiseo el mejor; y el otro, que no fue por eso, sino porque era el único que no podría ser rival suyo, por carecer de valía.

16. LA NARRACIÓN

16.1.
La narración en los géneros demostrativo y judicial

Queda, pues, tratado lo que concierne a mover a sospecha. En cuanto a la narración[335], en los discursos epidícticos no es continua, sino por partes, ya que hay que pasar sucesivamente por todos los hechos de que se compone el discurso[336]. Consta, en efecto, el discurso de un compo-

---

motivo de sospecha a la acusación de Odiseo sobre la muerte de Ayante, que, según parece, era el núcleo de la tragedia. Véase Nauck, *Trag. Graec. Fragm.*, pág. 256.

[334] Alusión a Hom., *Il.* X 242 ss.

[335] El exordio sigue la narración, de conformidad con la división isocrátea cuatripartita del discurso, aceptada por Aristóteles en 13, 14b9 (cf. n. 282). Nuestro filósofo se refiere aquí, no obstante, a la 'narración' *(diḗgēsis),* mientras que en el cap. 13 ha mencionado la 'exposición' *(próthesis).* Estas variaciones terminológicas tienen un sentido estricto. Lo que debe seguir al exordio es, a juicio de Aristóteles, una presentación del hecho o asunto *(prâgma),* que sirve de base a la demostración de la tesis *(apódeixis)* que el orador ha de razonar en la tercera parte del discurso. Esta función esencial es la que cumple la *próthesis (propositio,* entre los

nente ajeno al arte (dado que el que habla no es para nada causante de los hechos) y otro que, en cambio, sí está sujeto al arte, o sea, que es posible, o bien demostrarlo, si no resulta digno de crédito, o bien ⟨establecer⟩ que es de tal naturaleza o de tal cantidad, o bien todas estas cosas juntas. Y esta es la razón de que, en ocasiones, no convenga hacer una narración toda ella continua, puesto que sería difícil de recordar lo que se demostrase de ese modo [337]. Por lo tanto, ⟨se debe decir⟩: de estos hechos

romanos), de modo que, en este sentido, equivale al *próblema* de los razonamientos dialécticos, como ya he señalado en la n. 278. Ahora bien, la *próthesis* así considerada adopta, por su parte, la *forma retórica* de un relato del asunto, con inclusión posible de sus antecedentes y consecuentes, que además puede acompañarse de otros recursos complementarios —amplificadores y afectivos— a fin de hacer más eficaz la expresión; y a tal forma retórica de *próthesis* es a lo que Aristóteles llama 'narración' o *diḗgēsis.* Esta es, pues, una especie del género *próthesis;* y, a la inversa, el género *próthesis,* en cuanto que sirve de fundamento a la argumentación demostrativa, se concretiza (con las variaciones propias de cada uno de los géneros oratorios) en la especie retórica de la *diḗgēsis.* Como en ocasiones anteriores, la doctrina aristotélica parece surgir de una revisión crítica del punto de vista de Isócrates, cuyo fondo común es, con todo, claramente perceptible: vid. los fragmentos 29-35 de la *Téchnē* isocrática (Radermacher, 160-2), que tratan de la *diḗgēsis.* Del mismo tema trata igualmente la *Ret. a Alej.* 36, bajo la denominación sofística de *apaggelía.* Por su parte, una sistematización detallada de la 'narración' en la retórica postaristotélica se encuentra en Hermóg., *Perì heuréseōs* (Spengel, *Rhet. Graec.* II 189-90), así como en Cic., *Orat.* XXXV 122, 124; *De Inv.* I 1, 18-21; y *De Orat.* II 19, 326-30; y en Quint., *Inst. Orat.* IV 2 *(passim).* En esta última obra (III 9, 5) se halla asimismo una caracterización muy exacta de la doctrina de Aristóteles.

[336] La narración 'continua' *(ephexês, narratio continua)* produce un relato histórico ininterrumpido de los hechos. Por el contrario, en la narración 'por partes' *(katà méros, n. partita),* el relato es interrumpido por sucesivos intercalamientos que ordenan la materia de la exposición. En la oratoria epidíctica, donde la *diḗgēsis katà méros* es objeto de particular aplicación, la vida del personaje de quien se hace el elogio es presentada, no según su secuencia histórica, sino por grupos de virtudes o de hazañas que hacen sensible y fácilmente memorizable la razón del panegírico, poniendo así las bases, en este género oratorio, de la posterior demostración. Este es el modo como Teón, *Progym.* (Spengel, *Rhet. Graec.,* II, 112) explica la doctrina aristotélica: cf. Buchheit, *op. cit.,* págs. 184-5. Véase también Quint., *Inst. Orat.* VII 10, 11.

[337] Esto confirma lo señalado en la nota anterior acerca de que la 'narración por partes' tiene por objeto (particularmente en el género epidíctico) hacer posible

se deduce su valor y de estos otros, su sabiduría y su justicia. Esta clase de discurso es más simple, mientras que aquél es más colorista, pero no escueto [338]. Por otra parte, a los hechos muy conocidos basta con recordarlos, por lo que muchos ⟨discursos⟩ no tienen ninguna necesidad de narración. Es como si se quiere hacer el elogio de Aquiles: todos conocen, en efecto, sus acciones y lo que se debe es, más bien, servirse de ellas. En cambio, si se trata de Critias [339], entonces sí hay que ⟨hacer la narración⟩, pues no son muchos los que lo conocen (...) [340].

la demostración. No obstante, la idea de que el discurso consta, en lo que se refiere a la *diḗgēsis,* de componentes tanto ajenos como sujetos al arte *(átechnoi, éntechois),* constituye una interpretación positiva de afirmaciones de Isócrates. En el *fr.* 32 de su *Téchnē* (Radermacher, 161), que corresponde a un pasaje de Siriano, puede, en efecto, leerse: «... en la narración ha de decirse el asunto *(tò prâgma),* así como sus antecedentes y consecuentes, y también los motivos racionales *(tàs dianoías),* por los que... se ha hecho eso o piensa hacerse».

[338] La más simple *(haploústeros)* y escueta *(lýtos)* es, pues, la 'narración por partes'. En cambio, el adjetivo colorista *(poikílos),* que se atribuye a la 'narración continua' es sinónimo de 'desordenado' o 'inconstante' y tiene, como en *Ét. Nic.* I 10, 1108a8, un sesgo peyorativo. Wartelle, en nota de Dufour, III, págs. 122-3, sugiere agudamente que en la ponderación aristotélica de la *diḗgēsis katà méros* «tal vez hay un recuerdo del método platónico de las divisiones».

[339] Sorprende a los comentaristas esta mención de Critias, el jefe de los Treinta Tiranos, a quien no se puede suponer, como hace Cope, III, 188, «completamente olvidado» a los sesenta años de su actuación política. Mi opinión es, en absoluto, la contraria. Precisamente porque el recuerdo de la tiranía debía de estar muy vivo —como lo prueban las innumerables alusiones al período de los Treinta que encontramos en la literatura—, un elogio de Critias tendría que empezar por el recuerdo de su vida y de sus virtudes, totalmente ignoradas bajo su etiqueta de tirano. Es un caso semejante, como se ve, al que plantea el elogio de Alejandro Paris: *supra,* 14b38 y n. 292.

[340] En este punto todos los manuscritos reproducen el texto de I 9, 67b27-68a9. No es inverosímil que esta duplicación sea responsabilidad del primer editor de la *Retórica,* que hubiera traspapelado inconscientemente el párrafo. Pero también es posible que la duplicación se deba al propio Aristóteles, quien muy bien podría aprovechar su definición y clasificación de los elogios (materia de dicho párrafo), tanto en su curso sobre la *téchnē rhētorikḗ,* como en su curso sobre la *léxis.* La evidencia de redacciones diversificadas en el cap. I 9 y su cronología, en términos generales, antigua (susceptible, pues, de ser muy próxima a la redacción del *Perì léxeōs)* abonan la probabilidad de esta hipótesis: vid. *supra,* n. 240 al L. I. Al

Ahora, sin embargo, se dice, ridículamente, que la narración debe ser rápida [341]. En verdad que es esto como lo del panadero que preguntaba cómo debía hacer la masa, dura o blanda; «¿Cómo? —replicó ⟨⟨uno⟩⟩— ¿No es posible en su punto?» Aquí ocurre lo mismo, pues no conviene hacer largas narraciones por la misma razón por la que tampoco deben hacerse exordios ni enunciar pruebas de persuasión que sean de mucha longitud. Y para esto, el éxito no reside en la rapidez ni en la concisión, sino en la medida justa [342]; o sea, en decir aquello que aclara
1417a el asunto o que permite suponer que efectivamente ha sucedido o que con él se ha provocado un daño o cometido un delito, o que la cosa tiene la importancia que se le quiere dar; a lo que el adversario debe oponer las razones contrarias. Por lo demás, también ⟨conviene⟩ añadir a la narración todo lo que dirija la atención, sea a la virtud propia (por ejemplo: «yo le amonestaba, diciéndole siempre que lo justo es no abandonar a los hijos»), sea a la maldad del adversario (como en: «y él me respondió que, allí donde se encontrara, tendría otros hijos», cosa que, según cuenta Heródoto, respondieron los egipcios desertores) [343], sea, en fin, a lo que place a los jueces.

Al que se defiende le corresponde, en cambio, una narración más breve [344]. Pues lo que está aquí en litigio es o que no ha

valor hermenéutico de esta duplicación me he referido, por lo demás, en la *Introd.*, págs. 101-102.

[341] La crítica parece dirigida una vez más contra Isócrates, como lo confirma Quint., *Inst. Orat.* IV 2, 31-32: *plerique scriptores, maxime qui sunt ab Isocrate, volunt (narrationem) esse lucidam, brevem, verisimilem (...) Aristoteles... praeceptum brevitatis irredens,... etc.* El precepto aparece igualmente en la *Ret. a Alej.* 39.

[342] *Tò metríōs,* de conformidad con lo preceptuado en 12, 14a26 (cf. n. 276). El término medio determina así lo que es adecuado tanto para la *léxis,* como para la *táxis* de los discursos.

[343] Heród., II 30. La anécdota se refiere a la deserción de los soldados egipcios que defendían la frontera con Etiopía bajo el reinado de Psamético I. Pasados tres años sin que fuesen relevados del puesto, decidieron pasarse a las filas del rey etíope. El ejemplo de Aristóteles reproduce en forma dialogada el cruce de argumentos entre Psamético y sus soldados.

[344] Quint., *Inst. Orat.* IV 2, 43, define la brevedad de la narración diciendo: *brevitatem in hoc ponimus,... ne plus dicatur quam oporteat.* La narración breve

sucedido el hecho, o que no es perjudicial, o que no constituye un delito, o que no tiene tanta importancia. De modo que no se debe perder el tiempo en todo aquello sobre lo que hay acuerdo, a no ser que haya que extenderse en cuestiones como que el hecho se cometió, pero que no era injusto [345]. E incluso conviene referirse ⟨así⟩ a los hechos del pasado, salvo en aquellos casos en que su actualización mueva a sentimientos de piedad o sobrecogimiento [346]. Un ejemplo es la defensa ante Alcínoo, que ⟨Ulises⟩ cuenta a Penélope en sesenta hexámetros [347]. Y también lo que Failo [348] hace en el poema cíclico, así como el prólogo del *Eneo* [349].

o corta *(elácheia diḗgesis)* es razonada por Aristóteles en paralelismo con la concisión *(syntomía)* de la *léxis:* cf. *supra,* 6, 7b27 y n. 105. La anónima *Téchnē rhḗt.* (Spengel, *Rhet. Graec.* I 365) parece, en este contexto, que recoge doctrina aristotélica.

[345] Es decir, como comenta Tovar, n. 164, se acepta el hecho, pero no su calificación. El argumento ha aparecido ya en I 13, 74a1 ss. (cf. n. 323).

[346] La frase es oscura y ha dado lugar a varias versiones. Las de Roberts, Dufour y Tovar siguen de cerca la explicación de Cope, III 191, que interpreta negativamente —esto es, como algo que evitar— la rememoración actualizada de los hechos pasados, cuando éstos causan piedad *(oîkton)* o sobrecogimiento *(deínōsis).* Yo no estoy seguro de que esta interpretación sea correcta, sobre todo porque tales sentimientos son presentados en II 8 (y de nuevo en III 9, 19b24-26), como favorables a la persuasión y dignos de fomentarse. A mi juicio, lo que Aristóteles quiere decir es que: 1.°) al que hace su apología le conviene una narración breve; 2.°) ello es también así, *incluso (éti,* no vertido por Cope) cuando se trata de narrar hechos del pasado, como hace Ulises a Penélope; 3.°) a no ser que la rememoración o actualización de tales hechos despierte los sentimientos (favorables) de la piedad o el sobrecogimiento, *en cuyo caso debe uno extenderse en ellos* por su fuerza persuasiva. En esta hipótesis, como se ve, la narración larga constituye un procedimiento de *aúxesis* o amplificación retórica.

[347] Hom., *Od.* XXIII 264-84 y 310-43, donde Odiseo resume en estos pocos versos todo lo que ha contado a Alcínoo, rey de los Feacios, sobre las aventuras de su viaje (cantos IX-XII). En relación con lo que he dicho en la nota precedente debe consignarse que, ante Alcínoo, la narración (larga) rememora los hechos pasados actualizándolos *(prattómena),* mientras que, ante Penélope, la narración (breve) refiere tales hechos pasados efectivamente en pasado *(peprágmena).*

[348] Nada sabemos de este poeta. La mención de Aristóteles parece sugerir, no que él fuese el autor del poema cíclico, sino que habría resumido uno.

[349] Por el escoliasta, que cita cinco versos como ilustración *(fr.* 558, Nauck), sabemos que se trata del *Eneo* de Eurípides.

16.2. *La expresión de caracteres*

Es útil, por otra parte, que la narración exprese el talante [350], lo cual se logrará si sabemos qué es lo que infunde carácter. Ahora bien, un medio es hacer evidente la intención: la clase de talante corresponde a la clase de intención y, a su vez, la clase de intención a la finalidad [351]. Por ellos, los discursos matemáticos no expresan los caracteres, porque no implican ninguna intención [352] (no se constituyen, en efecto, por ninguna causa), mientras que sí los expresan, en cambio, los diálogos socráticos [353], puesto que es precisamente de este tipo de cosas

[350] La expresión del talante (como de las pasiones) constituye uno de los componentes complementarios de la narración, en cuanto que ésta es la forma retórica de la *próthesis:* vid., *supra,* n. 325. Por su parte, ello es, como sabemos, un imperativo de la expresión adecuada, que prescribe que la *léxis* se ajuste *(harmóttein)* tanto a los hechos mencionados, como al talante de las personas y a las pasiones que engendra el asunto del discurso: cf. 7, 08a10-37 y n. 112. En la estructura de la *táxis,* este requisito connotativo de la expresión adecuada tiene, sobre todo, su correlato en la narración, ya sea en lo que se refiere a la exposición rigurosa de los hechos *(diḗgēsis* como *próthesis),* ya sea en lo que atañe a la presentación de los componentes afectivos que corresponden *(diḗgēsis ethikḗ* y *pathetikḗ).*

[351] Este es el primer modelo de *diḗgēsis ethikḗ:* expresar el talante por medio de hacer explícita la intención *(proaíresin).* El mismo modelo se razona —una vez más en referencia al lenguaje ajustado *(tò légein tà harmóttonta)*— en *Poét.* 6, 1450b8: «*êthos* es aquello que manifiesta la intención..., etc.» Ahora bien, como la intencionalidad designa la elección de un fin (y de los medios que pueden lograrlo), ella es la base que permite hacer juicios sobre la moralidad del ser humano y de sus acciones, según el análisis minucioso que Aristóteles emprende en *Ét. Nic.* III 4-6. En este sentido, pues, el *êthos* es comprendido como la actitud moral (el *talante)* del individuo, de modo que su expresión por medio del discurso infiere la naturaleza ética del que habla o de aquél de quien él habla. A partir de aquí, es fácil establecer la génesis de la 'persuasión por el talante' (2.ª de las *písteis):* la expresión de un talante virtuoso es, en efecto, el fundamento del elogio y, si el orador se aplica a sí mismo el recurso —como se señala en II 21, 95a21, a propósito de las máximas— logrará aparecer como hombre dotado de virtud y digno por ello mismo de crédito. Sobre esta tranformación de temas propios de la oratoria epidíctica, vid. n. 217 al L. I; y sobre la 'prueba por el talante', n. 34 al L. I.

[352] La idea vuelve a aparecer más abajo, en 17, 18a16-17 (cf. n. 373).

[353] Con la fórmula 'diálogos socráticos' se conocían, de un modo genérico, las obras de los discípulos y seguidores de Sócrates —Jenofonte, Esquines, Platón, Fedón, Antístenes, etc.— que trataban de cuestiones de filosofía moral y estaban

de lo que tratan. Otros medios, con todo, de expresar el talante son los que se siguen de cada uno de los caracteres [354] (como, por ejemplo, decir que cada vez que hablaba, se ponía a andar, lo cual evidencia, ciertamente, temeridad y rudeza de carácter); y también no hablar como bajo la impronta de la inteligencia, según hacen los actuales ⟨oradores⟩, sino como bajo la impronta de la intención (como en: «esto era lo que yo deseaba, pues me lo había propuesto, y aun si no me fuese provechoso, era lo mejor»; lo primero es propio de un hombre sensato, lo segundo de un hombre bueno, ya que la sensatez estriba en perseguir lo provechoso, mientras que la bondad, en perseguir lo bello) [355]. Por otra parte, si ⟨la intención⟩ no resulta creíble, hay entonces que añadir la causa, como hace Sófocles. Un ejemplo son las palabras de Antígona a propósito de que ella se preocupaba más de su hermano que de su marido y de sus hijos, pues éstos podían volver a tenerse, si se perdían,

escritas, siguiendo el ejemplo del maestro, en forma de diálogo. No es inverosímil suponer que Aristóteles esté pensando igualmente en el modelo retórico mismo del género literario 'diálogo', donde la caracterización de los personajes según su *êthos* juega un destacado papel, como vemos, sobre todo, en las obras platónicas.

[354] Este es el segundo modelo de *diḗgēsis ethikḗ:* expresar ahora los *rasgos* o *formas de conducta* que definen el carácter del orador o de la persona de quien él habla, de cuya identificación con el auditorio pueden esperarse consecuencias persuasivas. Los motivos dominantes en este modelo son de naturaleza psicológica y de ellos encontramos un razonamiento minucioso en *Poét.* 15, 1454b18 ss., donde, además de una rápida mención al talante virtuoso (igual que en *Poét.* 6: vid. n. 351), se señalan como elementos obligados de descripción el 'ajustarse' a la realidad *(tò harmóttonta),* la 'verosimilitus' de los actos y las palabras *(tò hómoion)* y, finalmente, la 'constancia' de las conductas *(tò hómalon).* La capacidad expresiva del discurso para denotar los *ḗthē* en este sentido de «motivaciones duraderas en la acción del hombre» fija perfectamente la génesis del segundo uso que Aristóteles hace de la noción de *êthos* en la *Retórica:* sobre esta temática y sobre la confluencia que, no obstante, se produce entre las dos valoraciones del *êthos* como 'talante' y como 'carácter', véase *supra,* n. 169 al L. II.

[355] La misma doctrina ha sostenido Aristóteles, respectivamente en I 10, 69b7-10 (n. 264), y I 9, 66a34-35 (nn. 219 y 220). La relación entre 'sensatez' y 'provecho' se halla asimismo razonada en *Ét. Nic.* VI 7, 1141b14-16, y 8, 1141b30-31; y la relación entre 'bondad' y 'belleza', en *Ét. Eud.* VII 3, 1248b16-23, y *Ét. Nic.* IX 8, 1162a34-35.

pero habiendo descendido al Hades madre y padre
no cabe ya hermano que pueda germinar jamás [356].

Mas si no tienes una causa que presentar, al menos ⟨debes decir⟩ que no ignoras que lo que estás diciendo resulta increíble, pero que así eres tú por naturaleza; porque, en efecto, nadie da crédito a que voluntariamente se haya puesto en práctica algo distinto de la conveniencia propia [357].

16.3. *La expresión de las pasiones*

Además, has de hablar de una forma que exprese las pasiones [358], incluyendo en la narración tanto las consecuencias de ellas que todo el mundo conoce, como también las que corresponden, en particular, sea a ti mismo,
1417b sea al adversario. ⟨Por ejemplo⟩: «se marchó después de mirarme sombríamente» [359]. O lo que Esquines ⟨cuenta⟩ de Crátilo sobre que se puso a silbar, batiendo palmas con las manos [360]. Todo esto es ciertamente convincente, por cuanto tales cosas, que todos conocen, constituyen indicios que permiten el reconocimiento de las que no se conocen. La mayoría de ellas pueden tomarse, por otra parte, de Homero:

[356] Sóf., *Antíg.* 911-12.

[357] Es expresión de la precedencia del bien particular sobre el bien absoluto, que Aristóteles sostiene, contra su tesis general, en el ámbito de las argumentaciones retóricas: cf. nn. 200 al L. I y 190 al L. II.

[358] La expresión de las pasiones *(diēgēsis pathetikē)* es otro de los componentes complementarios de la narración retórica *(supra,* n. 350), que asimismo se corresponde con los preceptos de la expresión adecuada: vid., de nuevo, 7, 08a10-37 y n. 112.

[359] *Hypóblepsas.* Es un término frecuente en los diálogos platónicos, sea para expresar la pasión del desprecio, como en *Banq.* 220b, sea la del dolor, como en *Fedr.* 117b, etc.; cf. Cope, III 195.

[360] Este Esquines es con seguridad el discípulo y compañero de Sócrates. Y Crátilo, el filósofo de la escuela heraclítea, uno de los instructores de Platón, que da nombre a uno de sus diálogos. Nada sabemos de la anécdota, que podría evocar una actitud de despreocupación o desinterés de Crátilo ante cualquier noticia que le afectase.

Así habló y la anciana cubría su rostro con las manos [361],

pues, en efecto, se llevan las manos a los ojos quienes rompen a llorar. En cuanto a ti, preséntate abiertamente de una determinada manera, a fin de que se te vea como tal. Y lo mismo a tu adversario. Pero esto hazlo con disimulo. Que ello es fácil, lo puedes observar, a tu vez, por lo que sucede con los mensajeros; porque aunque nada sabemos de qué noticias traen, nos hacemos, sin embargo, una cierta suposición.

Por lo demás, debe haber narración en muchos lugares ⟨del discurso⟩, si bien, en ocasiones, no en el comienzo.

16.4. *La narración en el género deliberativo*

En la oratoria política, la narración es menos importante, porque no cabe narrar nada sobre hechos futuros. A pesar de ello, si hay alguna narración, ha de ser de hechos realmente sucedidos, a fin de que, recordándolos, sirvan a una mejor deliberación sobre los que van a suceder, sea que se trate de promover una sospecha o llevar a cabo un elogio. †En tales casos, no† se cumple, sin embargo, la tarea propia de la deliberación [362]. Y si ⟨el hecho narrado⟩ no es creíble, hay que prometer también que se va a declarar inmediatamente la causa y que se tomarán las medidas que se deseen [363]. Es como cuando, en el *Edipo* de Carcino [364], Yocasta responde

[361] *Od.* XIX 361.

[362] Véase, *supra,* n. 280, a propósito de estas desviaciones de «la tarea propia de la deliberación». Únicamente Ross, entre los editores, tiene por corrupto *tóte ou,* que figura así en los códices y Γ.

[363] Esta última frase *(deî... diatáttein hōs boúlontai)* es obscura y no resulta fácil interpretar qué quiere Aristóteles decir con ella. Mi hipótesis es que se trata de una fórmula para dar largas al asunto, como parece desprenderse de los ejemplos que siguen.

[364] Vid., sobre esta tragedia perdida de Carcino, Nauck, *Trag. Graec. Fragm.,* pág. 798. De conformidad con la hipótesis que he propuesto en la nota anterior, las promesas una y otra vez repetidas de Yocasta podrían interpretarse como un modo de ganar tiempo.

siempre con promesas a las preguntas del que busca a su hijo. Y ⟨otro ejemplo es⟩ Hemón [365] en Sófocles.

17. LA DEMOSTRACIÓN

17.1. Empleo de las pruebas por persuasión en los tres géneros oratorios

Las pruebas por persuasión deben ser demostrativas [366]. Mas, como los temas sobre los que cabe un litigio [367] son exactamente cuatro, es necesario que la demostración se aplique sobre el punto del litigio al que corresponde la prueba. Por ejemplo, si lo que se discute es que el hecho no tuvo lugar, sobre esto es sobre lo que, en el juicio, debe recaer principalmente la

[365] Personaje de *Antígona* (635-38 y 701 ss.). Es poco claro en qué sirven de ejemplo las palabras de Hemón y a cuáles se refiere concretamente Aristóteles: véanse algunas explicaciones en L. COOPER, «Aristotle *Rhet.* III 16, 1417b18-20», *Amer. Journ. Philol.* (1929), 170-80. No obstante, si mi hipótesis de la n. 363 es correcta, Aristóteles estaría aludiendo aquí al primer parlamento de Hemón (vv. 635-38), cuando, para no indisponerse prematuramente con su padre Creonte, concede: «Tuyo soy... No hay para mí boda ni partido más aceptable que tu sabia dirección, etc.» (trad. de L. ERRANDONEA, Barcelona, 1965, pág. 60).

[366] La 'persuasión' *(pístis)* o 'demostración' retórica *(apódeixis)* constituye, ya sea la tercera parte del discurso, de conformidad con la división —isocrática— de 14b9 (cf. n. 282); ya sea la segunda, y última, si se atiende a los criterios más estrictos de 14a32-37 (cf. nn. 277-278). En la demostración *(argumentatio* o *confirmatio*, según la terminología latina) el orador ha de verificar la rectitud de sus tesis, utilizando para ello las pruebas persuasivas de que dispone, de modo que, en este sentido, la demostración es la parte principal del discurso. Así, CIC., *De Inv.* I 24, 34: *confirmatio est per quam argumentando nostrae causae fidem et auctoritatem et firmamentum adiungit oratio.* Por su parte, dichas pruebas pueden ser *átechnoi*, ajenas al arte retórico (aunque quepa usarlas conforme al arte, razón por la cual Aristóteles las incluye y analiza en I 15), o bien *éntechnoi*, propias del arte retórico, en cuyo caso consisten en razonamientos o, más en general, en argumentaciones, que el orador inventa *(heureîn, invenire)* con vistas a persuadir al oyente y lograr el triunfo de su causa. Este capítulo se refiere, pues, desde el punto de vista de la *táxis*, a la mismas materias de que han tratado, mucho más minuciosamente, los libros I-II de nuestra *Retórica*. No obstante, en relación con la doctrina que contienen tales libros, en el estado en que nosotros los conocemos, las afirmaciones de este

demostración; si se trata de que no se causó un daño, entonces sobre esto, o bien sobre que no fue tan grande o que era de

cap. 17 presentan muchas peculiaridades. En primer lugar, como objeto de prueba es únicamente reconocido el *prâgma* de los discursos, organizados según la división de los tres géneros. Al lado suyo, se admite la persuasión por el talante, pero sin carácter demostrativo e incluso con una función supletoria para aquellos casos en que precisamente faltan las pruebas (18a37-39). Y también se da entrada a los afectos (mencionados sólo como *páthē*), pero en el sentido exclusivamente accidental en que Aristóteles los razona, según hemos visto, en 14a35-37 (n. 303). No puede hablarse, en consecuencia, de una organización de las *písteis* en tres clases, según el modelo homogéneo y sistemático de I 2, y sí, en cambio, los análisis que ofrece este capítulo nos sitúan claramente en el orden de consideraciones de I 1. Por su parte, en segundo lugar, los modelos de pruebas lógico-retóricas que aquí se mencionan contrastan igualmente con los que han sido objeto de estudio en I 2 y II 19-25. La única prueba que se reconoce como demostrativa —hasta el punto de ocupar ella sola el campo semántico íntegro de la *apódeixis* o demostración— es el entimema. Correspondiendo con esto, falta cualquier referencia a las probabilidades y más bien parece que los entimemas son asimilados a razonamientos de necesidad, razón por la cual se consideran sólo aplicables a los hechos —por ello mismo necesarios— del pasado (18a4-6). A su vez, se asigna a la deliberación el tiempo futuro (18a3), pero no el presente (de modo paralelo a I 3, 58b15, pero en total contraste con I 6, 62a15, y 8, 66a18). Además de esto, se incluye la amplificación *(aúxēsis)*, al lado del entimema y el ejemplo, como un procedimiento probativo general, lo que es ajeno en absoluto al programa de I 2 y al análisis de II 19, 93a9 ss., que ha hecho de ella uno de los lugares de la *Topica maior*. Y, por otra parte, estas tres pruebas no se presentan aquí como estrictamente comunes a todos los discursos, sino que aparecen especializadas según los géneros oratorios (como en I 9, 68a26-33: vid. n. 249), de conformidad con el esquema: ejemplo-deliberación, amplificación-elogio, entimema-género forense. El conjunto de estas peculiaridades, así como la constatación de trazas suyas en otros capítulo de los libros I-II, sólo hallan una explicación solvente, si se admite que el contenido de este cap. 17 reproduce en resumen lo que debía ser el sistema de las pruebas demostrativas en la primera versión de la *Retórica* (es decir, en el curso paralelo de este *Perì tês léxeōs*, del que nuestros libros I-II son una traslación evolucionada y modificada). De este modo, en fin, tomando como punto de partida este cap. 17 es como mejor podemos establecer la línea de progreso del pensamiento retórico de Aristóteles, como hemos señalado en la *Introd.*, epígr. 4.

[367] O sea, los temas propios de la oratoria forense, primera de la que trata Aristóteles y sobre la que específicamente recae la demostración por entimemas *(infra*, 18a2). La cuádruple división de los litigios que sigue podría corresponder a las calificaciones de los hechos *(epigrammaì tôn pragmátōn)* admitidos en la jurisdicción penal de Atenas.

justicia; y de igual manera, si el litigio se refiere a que sí sucedió el hecho. No debe olvidarse, con todo, que este último litigio es el único en el que necesariamente se ha de presentar al adversario como un malvado [368], ya que no puede ponerse aquí por causa a la ignorancia, como si se estuviese discutiendo acerca de la justicia. En este asunto, pues, hay que demorarse, pero no en los otros.

Por lo que atañe a los discursos epidícticos, el mayor hincapié ⟨ha de hacerse⟩ en la amplificación de que los hechos son bellos y provechosos [369], dado que tales hechos deben ser de suyo creíbles. Por eso, muy pocas veces requieren demostración, a no ser que, ciertamente, no resulten creíbles o que otro aporte una causa.

Y en cuanto a los discursos políticos, se puede discutir [370]

[368] Es decir, en este caso hay que complementar la demostración estricta propia de la oratora judicial (o sea, los entimemas) por medio de argumentos tomados del talante *(êthos)*. A esto es a lo que se refiere también el «hay que demorarse» *(chronísteon)* de la línea siguiente, tenido por enigmático por algunos comentaristas.

[369] En la oratoria epidíctica, la parte del discurso correspondiente a la persuasión *(pístis)* no adopta una forma demostrativa, sino que consiste en la amplificación o intensificación retórica de los hechos objeto del elogio. Tal como aparece en este capítulo, el recurso de la amplificación se razona en un sentido *cualitativo:* su fuerza reside, en efecto, en convencer al auditorio de que los hechos que se presentan son «bellos y provechosos», es decir, que proceden de la virtud y la sensatez de la persona en cuestión. Así se describe también la *aúxēsis* en I 9, 68a10-26. Sin embargo, en II 26, 03a19, Aristóteles subsume la amplificación en el entimema, considerándola un razonamiento «que sirve para demostrar que algo es grande o pequeño» (cf. n. 460 al L. II). Este último análisis presupone ya la situación en la que la *aúxēsis* ha pasado a ser interpretada cuantitativamente, dentro del lugar común del 'más y el menos'. Sobre la historia y uso de este concepto de *aúxēsis* en la *Retórica,* véanse nn. 158 y 244 al L. I.

[370] Suprimo el ⟨*poioûsin*⟩ conjeturado por Richards y admitido asimismo por Ross. La sintaxis y el sentido de la frase, tal como aparece en los códices, son perfectamente comprensibles sin esta adición. El ámbito de la prueba en la oratoria deliberativa está calcado, como se ve, del sumario de cuestiones propias de la oratoria forense. No obstante, tampoco aquí la parte persuasiva del discurso adopta la forma de una demostración estricta (por entimemas), ya que, al ser objeto de deliberación únicamente los hechos del futuro, se carece de la necesidad exigida por los razonamientos demostrativos. En lugar de la demostración hay que echar mano, pues, de los ejemplos (18a2), donde la persuasión es conseguida por el para-

o bien que lo que se exhorta no tendrá lugar, o bien que sí sucederá, pero que no será justo, o no provechoso, o no de la importancia que se le reconoce. En fin, también conviene atender a si, fuera del asunto, se dice algo falso, pues ello resultaría un argumento concluyente [371] de que asimismo es falso todo lo 1418a demás.

17.2. *Ejemplos, entimemas y máximas*

Los ejemplos son más propios de los discursos políticos y los entimemas, de los forenses. Los primeros, en efecto, versan sobre el futuro, de modo que se hace necesario poner ejemplos tomados del pasado; en cambio, los segundos tratan de cosas que son o no son, en las que, por consiguiente, caben más las demostraciones y ⟨los argumentos de⟩ necesidad, supuesto que los hechos del pasado son de suyo necesarios. Por otra parte, los entimemas no deben anunciarse de continuo, sino que hay que ir entremezclándolos; de no ser así, se perjudican unos a otros, ya que también en la cantidad hay un límite:

Oh amigo, puesto que has dicho tantas cosas cuantas diría un [hombre inteligente [372].

⟨*Tantas*⟩, pero no *las que.* Tampoco hay que hacer entimemas sobre tódos los puntos; en caso contrario, harás lo que hacen algunos filósofos, que obtienen de sus silogismos conclusiones aún más conocidas y convincentes que las premisas con que los enuncian [373]. Asimismo, cuando trates de provocar una pa-

lelismo que proponen los antecedentes del caso deliberado. Esta especialización contrasta, una vez más, con el carácter «común a todos los géneros oratorios» con que Aristóteles razona, en II 20, 93a22-24, el ámbito del entimema y el ejemplo, organizados según el esquema 'deducción-inducción' retóricas.

[371] *Tekmḗrion,* es decir, un argumento irrefutable, cuyo contrario es imposible. Véase, sobre esta noción, n. 59 al L. I.

[372] Hom., *Od.* IV 204. Aristóteles quiere oponer *tósa,* 'tantas' (un adjetivo de cantidad) a *toiaûta,* 'cuales', que obligaría a especificar los argumentos, abusando así de los entimemas.

[373] La misma advertencia hace Quint., *Inst. Orat.* V 12, 8: *in rebus vero apertis argumentari tam sit stultum quam in clarissimum solem mortale lumem inferre.*

sión, no digas un entimema (porque o apagarás la pasión o será baldío el entimema que hayas enunciado, puesto que dos movimientos opuestos y simultáneos se repelen mutuamente y, o bien se neutralizan, o bien se tornan débiles). Y tampoco cuando quieras que el discurso exprese el talante debes buscar a la vez un entimema, pues la demostración no incluye ni el talante ni la intención [374]. En cambio, es útil servirse de máximas, tanto en la narración, como en la prueba por persuasión, pues ellas sí que son expresivas del talante [375]. ⟨Por ejemplo⟩: «yo también se lo di, aunque sé que *no hay que fiarse de nadie*». Y lo mismo si es una pasión lo que se quiere expresar: «no es que me importe, aunque sea yo el perjudicado, pues *para él es la ganancia, para mí la justicia*».

17.3. Comparación de los géneros oratorios: peculiaridades y usos comunes

Hablar ante el pueblo es más difícil que hacerlo en un juicio [376]. Y es natural, por cuanto ⟨la oratoria política⟩ trata de asuntos futuros, mientras que la forense se ocupa de hechos pasados, que son susceptibles de conocimiento científico hasta para los adivinos, como afirmó Epiménides de Creta [377] (él, en efecto, no hacía sus adivinaciones sobre lo que iba a ocurrir, sino sobre los hechos pasados que permanecían oscuros); aparte de que la ley es la proposición de base en los discursos forenses, y, teniendo

[374] Como en 16, 17a19-20, Aristóteles vuelve a insistir en que la demostración —y, extensivamente, las pruebas *lógicas*— son ajenas a la expresión del talante. En *Ét. Nic.* III 2, 1111b5 ss., se argumenta esta diferencia en que la intención depende de la voluntad, mientras que los razonamientos demostrativos se imponen a ella y no están sometidos a la elección del hombre particular.

[375] Cf., sobre las máximas, II 21 *passim* (y n. 251); su capacidad de expresar el talante se halla, en particular, razonada en 95b13-17. De todos modos, la interpretación de las máximas que Aristóteles propone en dicho capítulo las reduce íntegramente a entimemas (sean completos o incompletos): cf. espec. 94a26 ss.

[376] La misma idea aparece, justificada con más amplitud, en I 1, 54b23-31.

[377] *Fr.* 3 B 4 (Diels-Kranz). Se señala habitualmente un tono irónico en las palabras de Aristóteles. Sin embargo, tal vez el filósofo sólo quiere hacer notar, con el testimonio de un adivino célebre, que el arte adivinatorio tiene un fundamento científico en la inducción de los hechos semejantes del pasado.

un principio, es fácil hallar una demostración. ⟨La oratoria política⟩ [378] no admite muchas digresiones —como las que cabe hacer, por ejemplo, contra un adversario, o para referirse a uno mismo o como medio de expresar una pasión—, e incluso es, más bien, la que menos las admite de todos ⟨los géneros oratorios⟩, si no es que se quiere desviar la atención. Conviene, en consecuencia, que esto último se ponga en práctica sólo cuando no hay otro camino, como así lo hacen los oradores atenienses [379] y también Isócrates. Éste, en efecto, en el curso de una deliberación se pone a hacer acusaciones, como, por ejemplo, a los lacedemonios en el *Panegírico* [380] y a Cares en el *Discurso sobre los aliados* [381]. Por su parte, en el género epidíctico conviene que el discurso introduzca elogios episódicos, como asimismo hace Isócrates [382], que siempre pone alguno. Y a esto se refiere también lo que Gorgias decía sobre que a él no le fallaba nunca un discurso. Porque si hablaba de Aquiles, se ponía a elo-

[378] Esta frase, que carece de sujeto expreso, se aplica en todas las traducciones y comentarios a la oratoria política. Aparte de razones internas de análisis, ello es sintácticamente plausible. Todo el largo párrafo anterior depende, en efecto, del *dè* adversativo que introduce a la oratoria forense. La copulativa *kaì* con que se inicia esta nueva frase, comporta, así pues, una vuelta al primer elemento de la oposición planteada en la frase precedente, o sea, a *dēmēgoreîn*, «hablar ante el pueblo».

[379] La expresión comporta probablemente una velada censura contra los oradores políticos de la época que, mediante digresiones tendentes a desacreditar al adversario o a excitar las pasiones —según sugiera el texto— desviaban la atención de los verdaderos problemas de Atenas. Hemos visto ya descalificaciones semejantes de esta práctica de la oratoria ateniense en 13, 14b1-5 (y n. 280). Por lo mismo, la expresión *hoì Athḗnēsi rhétores*, que halla una fácil explicación en este contexto, no implica que Aristóteles estuviese fuera de Atenas al redactar esta parte de su obra. Contra esta hipótesis manejada a veces como criterio cronológico, véanse las argumentaciones de Cope-Sandys, III 204.

[380] Cf. *Paneg.* §§ 110-114.

[381] Se refiere a *Sobre la paz* § 27.

[382] Cf., por ejemplo, *Helena* §§ 22-38 y 41-48; *Busiris* §§ 21 y 33-40; *Panaten.* §§ 72-84, etc. Sobre estas digresiones o elogios episódicos dice Quint., *Inst. Orat.* III 9, 4, que *est in causa, auditorium vel ornamentum partium est earum ex quibus egreditur.*

giar a Peleo y después a Éaco y después a la divinidad [383]. Y lo mismo hacía si hablaba del valor, el cual produce tales efectos y tales otros y tiene tal naturaleza.

Así, pues, si se dispone de demostraciones, el discurso ha de ser tal que exprese el talante y resulte demostrativo. Pero si no se tienen entimemas, entonces ⟨hay que centrarse en⟩ la expresión del talante [384]. En todo caso, se ajusta más al hombre ho-
1418b nesto aparecer como bueno que como riguroso en el discurso. Por su parte, entre los entimemas obtienen más aceptación los refutativos que los demostrativos, porque los que refutan ponen más en evidencia que están desarrollando un silogismo, supuesto que lo que mejor permite reconocer a los contrarios es enfrentarlos mutuamente [385].

17.4.
La impugnación del adversario

La impugnación del adversario no constituye una especie distinta, sino que forma parte de las pruebas por persuasión que refutan ya sea por medio de una objeción, ya sea por medio de un silogismo [386]. Ahora bien, tanto en una deliberación como en un discurso forense, conviene empezar alegando, lo primero de todo, las pruebas propias, para después impugnar las del adversario, refutándolas todas y desacreditándolas. No obstante, si el ⟨discurso⟩ del adversario es prolijo, entonces ⟨hay que impugnar⟩ primero los argumentos opuestos,

[383] Ninguno de los fragmentos conservados de Gorgias se refiere a estos temas, que tal vez procedan de un elegio perdido de Aquiles: cf. COPE-SANDYS, III 205.

[384] Cf. lo dicho, *supra*, en n. 366. La persuasión por el talante o bien acompaña a la demostración o bien la suple cuando no hay entimemas. En ambos casos, la demostración queda asimilada en exclusividad a los entimemas y, al contrario, la *pístis ethikḗ* tiene carácter persuasivo, pero no demostrativo.

[385] Cf. II 23, 00b26-29, donde Aristóteles expresa —y casi con iguales palabras— la misma idea. Sobre los entimemas refutativos, véase también II 22, 96b25-27, y n. 298.

[386] A esto se refiere lo tratado en II 25, *passim*, que, en efecto, recoge el mismo planteamiento. Véase, a propósito de la 'refutación' y la 'objeción', la n. 443 a dicho L. II.

como hizo Calístrato [387] en la asamblea de Mesenia, quien, ante todo, respondió a lo que allí se había dicho y sólo entonces expuso sus razones. En el caso de que toque hablar después del adversario, hay que referirse en primer término a su discurso, refutándolo y proponiendo contrasilogismos; y ello, sobre todo, si ha tenido una buena aceptación, porque igual que el espíritu no acoge favorablemente a un hombre que se juzga sospechoso, por la misma razón tampoco un discurso, si se considera que el adversario ha hablado bien. Se debe, en consecuencia, preparar ante el auditorio el terreno para el discurso que va a venir, lo que se logrará si primero se destruyen ⟨las razones del adversario⟩. Y, por eso, sólo cuando se hayan así combatido sea la totalidad de sus argumentos, sea los más importantes, o los más celebrados, o los mejor dichos, las pruebas propias resultarán efectivamente convincentes. ⟨Por ejemplo⟩:

De las diosas me haré, ante todo, aliado.
Porque yo a Hera... [388].

En estos versos se ha tocado, en primer lugar, el punto más simple.

17.5.
Consideraciones finales sobre la expresión del talante

Con esto, pues, ⟨queda ya tratado⟩ lo que concierne a las pruebas por persuasión. En lo que respecta al talante, como decir cosas de uno mismo puede dar lugar a envidia o a prolijidad o a contradicción y, decirlas de otro, a injurias y a asperezas, es útil representar que es otra persona la que habla. Así lo hace Isócrates en el

[387] Este Calístrato ha sido ya citado en I 7, 64-a19, y 14, 74b26 (cf. nn. 173 y 331). La referencia a *hē Messēniakḕ ekklēsía* sólo puede entenderse con relación a la asamblea *de* Mesenia, no a la bien conocida asamblea ateniense *sobre* Mesenia. En esta hipótesis —que es la que sostiene COPE-SANDYS, III 207—, es verosímil que Calístrato hablara ante dicha asamblea en el curso de la embajada que lo llevó al Peloponeso, en el 362, poco antes de la batalla de Mantinea. Cf., para toda esta cuestión, SAUPPE, *Orat. Att.* II 218.

[388] EURÍP., *Troy.* 969 y 971.

Filipo y en la *Antídosis* [389] y éste es también el medio de que se sirve Arquíloco para sus censuras; como en aquel yambo en que, en efecto, hace que sea el padre quien diga de su hija:

En asuntos de dinero, nada hay inesperado ni que se rehúse por
[un juramento [390];

y como ⟨lo que hace decir⟩al carpintero Caronte, en el yambo que comienza:

No a mí los ⟨dominios⟩ de Giges... [391].

⟨Otro ejemplo es lo que dice⟩ Hemón, según Sófocles, a su padre en favor de Antígona, como si fueran otros quienes lo dijesen [392].

Por lo demás, conviene también a veces cambiar los entimemas y hacerlos máximas [393]. Como, por ejemplo: «preciso es que un ser racional haga la paz cuando la fortuna le es favorable, pues ese es el modo de sacar mayor partido» [394]; que en forma de entimema sería: «si es preciso hacer la paz cuando puede ser más provechosa y proporcionar mayor partido, entonces conviene hacerla cuando la fortuna es favorable».

[389] Cf., respectivamente, *Filip.* §§ 4-7 y *Antíd.* §§ 132-39 y 141-49.

[390] Arquíl., *fr.* 74, 1 (Bergk) — 206 (Adrados).

[391] Arquíl., *fr.* 25, 1 (Bergk). El yambo completo dice: «No me inquietan Giges ni sus dominios».

[392] Sóf., *Antíg.* 683-704. Hemón expone sus argumentos a favor de Antígona, como si fuese el pueblo de Tebas quien hablase.

[393] Esta conversión de entimemas en máximas está ampliamente analizada en II 21, 94a26-b6.

[394] Es una cita libre de Isócr., *Arquid.* § 51.

18. SOBRE LA INTERROGACIÓN EN EL DISCURSO

18.1. *Usos retóricos de la interrogación*

La interrogción [395] es muy oportuno formularla, primero y sobre todo, cuando ella 1419a
es tal que, después que se ha pronunciado una ⟨de las dos respuestas posibles⟩, si se pregunta entonces por la otra, se cae en el absurdo [396]. Pericles, por ejemplo, hizo a Lampón [397] una pregunta

[395] En la 'persuasión' o demostración retórica tienen especial trascendencia los argumentos que adoptan una forma interrogativa, motivo por el cual Aristóteles, sin salir aún del marco de esta parte del dicurso, dedica este capítulo a hacer un *excursus* sobre la interrogación *(erōtēsis, erōtēma)*. De la importancia de la pregunta estamos bien informados. Constituía, ante todo, una fórmula obligada del procedimiento forense, como vemos por Plat., *Apol.* 25d: «Responde, amigo; la ley ordena responder *(ho nómos keleúei apokrínesthai)*». Pero a partir de este uso procesal, y particularmente por obra de la retórica sofística, la pregunta se transformó en un poderoso instrumento de persuasión general (común a los tres géneros), ya sea como «medio patético o especialmente expresivo de la ilación del razonamiento» (Lausberg, § 766), ya sea como fórmula dialéctica de provocar dificultades insalvables a las argumentaciones del adversario. Esta última es la posición de Aristóteles para quien, tanto aquí como en el texto paralelo de *Ref. sof.* 15-16, el estudio de la interrogación tiene por finalidad el hallazgo y clasificación de paralogismos. Del mismo problema, aunque en sentido más general, se ocupa también *Tóp.* VIII 1-7. Las cuatro clases de preguntas que distingue nuestro capítulo aparecen sistematizadas en el anónimo *Perì erōtḗseōs* (Spengel, I 1-7), cuyos análisis se atienen exclusivamente al punto de vista lógico-dialéctico de Aristóteles. En cambio, la interpretación pasional de la pregunta es dominante en Teón, *Progym.* 5 (Spengel, *Rhet. Graec.* II 97) y Alej., *Schem.* (Spengel, *Id.* III 24), así como en Cic., *Cat.* I 4, 8: ἐρώτημα *est interrogatio, ubi aliquid interrogatio, ubi aliquid interrogando* EXACERBAMUS ET AUGEMUS REI INVIDIAM. Por su parte, Quint., *Inst. Orat.* IX 2, 8 distingue siete funciones en la interrogación; de ellas dos lógico-dialécticas (1. *quod negari non posset;* y 2. *ubi respondendi difficilis est ratio)* y cinco pasionales (1. *invidiae gratia;* 2. *instandi aut auferandae dissimulationis;* 3. *admirationi;* 4. *acrius imperandi genus;* y 5. *ipsi nosmet rogamus).*

[396] La primera clase de pregunta tiene por función la *reductio ad absurdum.* Carece de paralelo en *Ref. sof.* 15, puesto que el objetivo razonado en 174a23 («exponer las preguntas alternativamente») es más bien el de hacer posible «el ocultamiento de la intención del que argumenta». En cambio, en la transcripción del

sobre las iniciaciones en los misterios de la Salvadora y, como éste le dijo que a un no iniciado no le era posible escucharlo, volvió a preguntarle si él lo sabía; al responder que sí, ⟨Pericles dijo⟩: «¿y cómo, si tú no eres un iniciado?». En segundo lugar, cuando, ⟨de las dos respuestas⟩, una es evidente y en la otra resulta clara, a juicio del que hace la pregunta, que se le concederá [398]. Porque, desde luego, al que admite una premisa no es ya necesario interrogarle por lo que es evidente, sino decirle la conclusión. Por ejemplo: cuando Meleto dijo que Sócrates no apreciaba a los dioses, como, sin embargo, admitió que ⟨Sócrates⟩ reconocía a un cierto *daímon*, éste le hizo la pregunta de si los *daímones* eran hijos de los dioses o, al menos, algo divino; y, al asentir él, le replicó: «¿y es posible que alguien crea que existen los hijos de los dioses y no los dioses?» [399]. También ⟨es oportuna la interrogación⟩, cuando ella lleva al punto de demostrar que algo es contradictorio o fuera de la opinión común [400]. Y todavía, en cuarto lugar, cuando impide al que tiene que responder que lleve a cabo toda refutación, de no ser a la manera sofista; porque si ⟨el adversario⟩ responde diciendo que es, pero que no es, o que unas veces sí y otras no, o que por una parte sí, pero

---

anónimo *Perì erôt.* (SPENGEL, *Rhet. Graec.* I 1) aparece ya bajo la fórmula clásica: *tò eis átopon apágein,* «llevar al absurdo».

[397] Este Lampón es el adivino, contemporáneo de Pericles, uno de los tres al servicio de la ciudad, a quien tanto las instituciones como los particulares podían hacer consultas. De él nos habla PLUT., *Vita Pericl.* 6, y también lo cita ARISTÓF., *Aves* 521 y 988.

[398] La segunda clase de pregunta se refiere a la interrogación sobre lo ya acordado *(Ref. sof.* 15, 174b38-40) o sobre lo que es meramente una consecuencia *(Tóp.* VIII 2, 158a7-13). En la forma que la pregunta es formulada en nuestro texto produce inmediatamente un silogismo, ya que el adversario, sin darse cuenta, ha aceptado una premisa evidente y mostrado acuerdo con otra. El anónimo *Perì erôt., loc. cit.*, llama a esta clase de interrogación *tò tà homologoúmena erōtân,* «preguntar sobre lo que hay acuerdo».

[399] Cf. PLAT., *Apol.* 27b-d. El ejemplo ha aparecido ya, a propósito del lugar común de la 'definición', en II 23, 98a17.

[400] La pregunta da aquí ocasión, sencillamente, a llevar a cabo la demostración dialéctica. Cf. *Perì erôt., loc. cit.: tò erotân tóte hótan méllēis eis tounántion peritrépein,* «preguntar cuando vayas a invertir ⟨el argumento⟩ en su contrario».

no por la otra, el auditorio se alborota ante su falta de salidas [401].

Ahora bien, en los casos distintos de éstos no debe intentarse ⟨la pregunta⟩, ya que, si ⟨el adversario⟩ logra oponer una objeción parecerá que te ha vencido. No cabe, en efecto, hacer muchas preguntas, a causa de la inconsistencia del auditorio. Que es la misma razón por la que también se deben concentrar lo más posible los entimemas [402].

18.2. *Modos de responder a las preguntas*

Por otra parte, conviene responder a las preguntas ambiguas haciendo distinciones en el discurso [403] y evitando la concisión. A las que parecen encerrar una propuesta contradictoria, hay que responderlas inmediatamente, aportando la refutación antes de que ⟨el adversario⟩ haga la siguiente pregunta y concluya su silogismo; porque no es difícil, desde luego, prever en qué ⟨va a residir⟩ su razonamiento, cosa que para nosotros es clara por los *Tópicos* [404], así como también lo que se refiere a las refutaciones. Y, al concluir, si ⟨el adversario⟩ hace su pregunta en forma de conclusión, hay que declarar la causa. Por ejemplo: cuando Pisandro preguntó a Sófo-

---

[401] La cuarta clase de pregunta es la interrogación *anfibológica.* El que interroga sabe que su pregunta tiene varios sentidos; y si el interrogado no percibe la ambigüedad y responde en uno solo de esos sentidos, se verá obligado a admitir conclusiones contradictorias: vid. *Tóp.* VIII 7, 160a24 ss. La solución del paralogismo consiste en deshacer la ambigüedad mediante *distinciones,* como se razona en *Ref. sof.* 17, 177a16 ss. e, *infra,* en 19a20. El *Perì erôt., loc cit.,* define la pregunta diciendo: *tó alēthési pseudê symplékonta pynthánesthai,* «interrogar mezclando engaños con verdades».

[402] Aristóteles se refiere aquí al paralogismo de la falsa conclusión, que prescribe, en efecto, evitar preguntas de las que pudiera seguirse una objeción: vid. II 24, 01a3-7 y n. 402. A las razones allí argumentadas por el filósofo se añade ahora también la inconsistencia del auditorio, a quien las muchas preguntas cansan y está por ello dispuesto a aceptar como conclusión lo que así se le presenta únicamente por el orden del argumento.

[403] Cf. los textos citados, *supra,* en n. 401.

[404] *Tóp.* VIII 4-10 estudia, en efecto, la solución a los paralogismos de la pregunta, así como también *Ref. sof.* 16, a quien podría referirse la inmediata referencia a las 'refutaciones'.

cles [405] si le había parecido bien, como a los demás probulos, que los Cuatrocientos asumiesen el poder, éste respondió afirmativamente. —«¿Pues qué? ¿No te parece que ello está mal?»; Él volvió a responder que sí. —«¿Luego tú has hecho una mala acción?». —«En efecto —concluyó Sófocles—, pero no había otra mejor». También ⟨sirve de ejemplo⟩ el caso de aquel éforo lacedemonio [406] que rendía cuentas de su gestión. Al preguntarle si le parecía que sus compañeros habían sido justamente ajusticiados, respondió que sí. Le preguntaron de nuevo: —«¿Pues no te comportaste tú como ellos?». Volvió a asentir. —«¿Luego tú también serías ajusticiado con toda justicia?». Pero él replicó: —«De ninguna manera, puesto que ellos actuaron así para obtener dinero y yo no, sino que lo hice con el mejor espíritu» [407].
1419b Ésta es, pues la razón de que ni se deba preguntar después de la conclusión ni hacer la pregunta como conclusión, a no ser que sobresalga mucho la verdad.

18.3. *Nota sobre el empleo del ridículo*

A propósito del ridículo, dado que parece tener alguna utilidad en los debates y que conviene —como decía Gorgias, que en esto hablaba rectamente— «echar a perder la seriedad de los adversarios por medio de la risa y su risa por medio de la seriedad» [408], se han estudiado ya en

[405] Este Sófocles debe ser el mismo que Aristóteles cita en I 14, 74b36 (n. 334), y, menos verosímilmente, en III 15, 15a21 (n. 326). Tucíd., VIII 65 ss., nos presenta al aristócrata Pisandro como caudillo de la facción oligárquica que impuso, en 411, el régimen de los Cuatrocientos. Nada sabemos de la anécdota a que se refiere el ejemplo. En la hipótesis de que se trate del diálogo de un juicio, tendríamos tal vez que imaginárnoslo como un careo entre acusados, ya que tanto Sófocles como Pisandro militaron en bandos semejantes.

[406] Todo lo que sabemos de este caso es lo que nos dice el propio Aristóteles en *Pol.* II 9, 1270b10, sobre que los éforos de Esparta eran acusados con frecuencia de corrupción y venalidad, por lo que juicios de este tipo serían normales.

[407] *Gnṓmēi.* El acusado se defiende recordando la fórmula tradicional de los jueces, en la que se justifica su recta actuación. Cf. I 15, 75a29 y n. 344.

[408] Por un escolio coincidente a Plat., *Gorg.* 473e, podemos reconocer en esta frase una cita de la *Téchnē* perdida de Gorgias, de la que conservamos muy escasos fragmentos. Cf. Radermacher, 43-44 *(fr.* 7).

la *Poética* [409] cuántas son sus especies, de las cuales unas son ajustadas al hombre libre y otras no, de modo que de ellas podrá tomar ⟨el orador⟩ las que, a su vez, se le ajusten mejor a él. La ironía es más propia de un hombre libre que la chocarrería, porque el irónico busca reírse él mismo y el chocarrero que se rían los demás [410].

19. EL EPÍLOGO

El epílogo consiste en cuatro puntos [411]: inclinar al auditorio a nuestro favor y en contra del adversario; amplificar y minimi-

[409] Aristóteles remite a la parte perdida de la *Poética,* que trataba sobre la comedia.

[410] Sobre la ironía, vid. II 2, 79b31 y n. 37; y sobre la chocarrería *(bōmolochía)* en relación con la broma *(eutrapelía),* II 12, 98b11 y n. 184. En el análisis del *êthos* de la sinceridad que desarrolla *Ét. Nic.* IV 7, la ironía aparece como una tendencia del hombre veraz, consistente en «empequeñecer los méritos propios» (1127b24), cuyo fin es poner límite a la 'jactancia' *(alazonía)* y cuyo ejemplo más acabado es Sócrates. En sentido retórico, la ironía puede considerarse, pues, como una precaución ante una posible mala acogida del público y como un recurso expresivo de un talante virtuoso *(i. e.,* sincero).

[411] Con el análisis del epílogo *(epílogos, peroratio),* cuarta y última parte del discurso, concluyen las consideraciones sobre la *táxis* retórica y también este libro III. Los cuatro puntos que a continuación distingue Aristóteles se reconocen en todas las tradiciones retóricas posteriores, si bien organizadas, sea, fundamentalmente, en una clasificación bipartita del epílogo (refrescar la memoria e influir en los afectos); sea, con menos frecuencia, en una clasificación tripartita (añadiendo a las dos partes posteriores, unas veces, la amplificación y, otras veces, el elogio propio y la censura del adversario). Ejemplo de clasificaciones bipartitas pueden verse en la anónima *Téchnē rhet.* 203 (Spengel, *Rhet. Graec.* I 388) y en Rufo, *Téchn. rhet.* 41 (Spengel, *Id.* I 405), así como en Quint., *Inst. Orat.* VI 1, 1. Ejemplos de clasificaciones tripartitas, en Apsines, *Téchn. rhet.* 12 (Spengel, *Id.* I 296); *Rhet. ad Heren.* 2. 30; y Cic., *De Inv.* I 52, 98. Por las razones y referencias que señalo en las subsiguientes notas, da la sensación de que Aristóteles podría haber modificado sustancialmente este capítulo en el momento en que se produjo la unión del libro III con los I-II, a fin de que sirvieran asimismo como recapitulación general de su obra.

zar; excitar las pasiones en el oyente; y hacer que recuerde. Pues es conforme a la naturaleza el que, después de haber demostrado que uno ha dicho la verdad y que el adversario ha mentido, se pase, en efecto, a hacer un elogio y una censura y, finalmente, se martillee el asunto [412].

En lo que respecta a lo primero, hay que tender a una de estas dos cosas: o bien a ⟨aparecer⟩ uno como bueno, sea ante los oyentes, sea en absoluto; o bien a ⟨presentar⟩ al otro como malo, sea, de nuevo, ante los oyentes o en absoluto. Y en cuanto a partir de qué enunciados cabe inclinar al auditorio, ya se han dicho los lugares comunes, a partir de los cuales conviene presentar a los demás como virtuosos o como inmorales [413].

A continuación, corresponde amplificar o minimizar lo que se ha demostrado, de conformidad con su naturaleza. Porque es preciso que haya acuerdo en lo que se refiere a los hechos, si se va a precisar su magnitud; pues también el crecimiento de los cuerpos procede de elementos suyos preexistentes. En cuanto a partir de qué ⟨enunciados⟩ se debe amplificar y minimizar, también se han dicho antes los lugares comunes [414].

---

[412] La misma metáfora *(epichalkeúein,* «dar martillazos») aparece en Aristóf., *Nub.* 422. Su sentido es doble: o bien se trata de *remachar* el asunto, o bien de *moldearlo,* como en los trabajos de una fragua, a gusto del orador.

[413] Aristóteles se refiere al recurso de la 'persuasión por el talante' *(pístis dià toû ḗthou),* en un sentido que ya presupone la transformarción de los temas propios de la oratoria epidíctica tratados en I 9 (cf. nn. 217 al L. I, así como 351 al L. III). Esta es la razón de que todo discurso, para ser eficaz, deba adoptar la forma —como se ha señalado en la lín. 15— de un elogio (el propio) y una censura (la del adversario). Cic., *De Inv.* I 53, se refiere a este uso de una argumentación *ethikḗ* en el epílogo bajo los títulos *conquestio-indignatio.* Según él, conquestio *est oratio auditorum misericordiam captans (ibid.,* 106); e indignatio *est oratio per quam conficitur ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem gravis offensio concitetur (ibid.,* 100).

[414] Aristóteles remite aquí a un uso *cuantitativo* de la amplificación, como prueban no sólo la referencia a la magnitud *(póson),* sino, sobre todo, el símil del crecimiento, que es descrito, igual que en *De Gen. Corrup.* 15, como aumento de cantidad. Con este uso de la *aúxēsis* Aristóteles estaría, pues, citando aquí I 7, 63b34-64a9, y II 19, 93a9-19. Rufo, *Téchn. rhet.* 41 (Spengel, *Rhet. Graec.* I 405) reinterpreta esta misma doctrina aristótelica —es decir, la amplificación de lo ya establecido en la demostración— en un sentido afectivo: *ho epì toîs apodedeigménois lógos legómenos pròs aúxēsin ē orgḕn ē tò enantíon.*

Después de esto, cuando ya están claras tanto las cualidades como las magnitudes, hay que provocar en el auditorio determinadas pasiones, que son: la compasión, el sobrecogimiento, la ira, el odio, la envidia, la emulación y el deseo de disputa. También se han expuesto antes los lugares comunes sobre estas materias [415], de modo que ya sólo queda hacer que se recuerde lo que con anterioridad se ha dicho ⟨en el discurso⟩ [416].

Y esto, en fin, es ajustado hacerlo, así como [417] algunos afirman, no rectamente, ⟨que debe hacerse⟩ en los exordios. Para que haya un buen aprendizaje, prescriben, en efecto, que haya muchas repeticiones. Ahora bien, en el exordio conviene exponer

---

[415] Cf. II 1-11. Por comparación con las pasiones de que tratan dichos capítulos, en la presente lista faltan la 'calma' (II 3), el 'temor' y la 'confianza' (II 5), la vergüenza' (II 6) y el 'favor' (II 7). La 'indignación' *(nemesân),* que es analizada en II 9, podría corresponder al 'sobrecogimiento' *(deinṓsis),* dado que son dos términos cuasi-sinónimos en la lengua griega. En cambio, nuestra lista recoge el 'deseo de disputa' *(éris)* del que no hay rastros en los análisis del L. II. Estas incongruencias podrían ser el resultado de que Aristóteles está haciendo aquí un rápido y no riguroso resumen de su estudio de las pasiones. Pero podría ocurrir también que éste fuera el conjunto de pasiones aceptado por el filósofo en los comienzos de su reflexión retórica, esto es, cuando las pasiones —como es el caso de este L. III— era sólo admitidas como un recurso complementario, en atención a la incapacidad razonadora de los oyentes: vid. *supra,* 15a35 y n. 303.

[416] Esta es la última de las funciones conferidas al epílogo (la *anakephalaíōsis,* o bien *enumeratio* o *recapitulatio* en la retórica latina), a la que todas las fuentes consideran la función fundamental. Su finalidad es refrescar la memoria respecto de los puntos principales del discurso —como Aristóteles señala, *infra,* en la lín. 33—, por lo que debe ser suficientemente clara y breve. Quint., *Inst. Orat.* VI 1, 1, la define diciendo: *rerum repetitio et congregatio, quae Graece dicitur* ἀνακεφαλαίωσις, *a quibusdam Latinorum enumeratio, et, etiamsi per singula minus moverat, turba valet.*

[417] Ross fija aquí, siguiendo una conjetura de Ussing, *ouch hṓsper,* donde todos los códices y Γ escriben *hoútōs hṓsper.* La conjetura es improcedente puesto que el sentido de la frase no es negativo, sino afirmativo: hay que hacer en el epílogo lo que otros recomiendan equivocadamente hacer en el exordio. Se considera de ordinario que Aristóteles se refiere aquí, una vez más, a Isócrates.

el asunto, a fin de que no pase desapercibido sobre qué trata lo que hay que enjuiciar; pero en el epílogo ⟨basta⟩ con los puntos principales sobre los que ha versado la demostración. El comienzo será, pues, ⟨decir⟩ que se ha cumplido lo que se había prometido, de suerte que hay que exponer lo que se ha tratado y por qué. Y, por otra parte, se ha de hablar comparando los argumentos del adversario: cabe hacer la comparación de cuantas cosas han dicho ambas partes sobre un mismo asunto, sea contraponiéndolas («éste ha dicho tales cosas acerca de tal asunto;
1420a pero yo digo, en cambio, tales otras y por tales razones»); sea usando la ironía (como, por ejemplo, «pues éste dijo esto, pero yo lo otro, y ¿qué lograría si demostrase tales cosas en vez de tales otras?»); sea mediante una interrogación («¿qué ha demostrado éste?»; o «¿acaso demostró algo?»). Se puede, pues, hacer la comparación de este modo, o también siguiendo el orden natural de los argumentos, tal como uno mismo los ha dicho, y después, si se quiere, ⟨analizar⟩ por separado los del discurso contrario.

Por lo demás, como final es ajustada la expresión en asíndeton, con objeto de que sea propiamente epílogo, en vez de discurso: «He dicho, habeis oído, ya sabéis, juzgad» [418].

---

[418] De modo semejante acaba, en efecto, el *Contra Eratóstenes* de Lisias.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE TÉRMINOS

(Salvo excepciones, justificables por su interés léxico, se anotan únicamente substantivos; se entiende, pues, que los verbos y adjetivos de la misma familia han sido vertidos al castellano con igual significación. Los subrayados expresan sinónimos efectivamente usados; los paréntesis angulares contienen, en cambio, una simple precisión del término. El asterisco sobre un vocablo griego significa que tal vocablo ha sido traducido por dos o más términos castellanos, a los que se remite con *vid.;* por su parte, con *cf.* y *opp.* se citan los grupos de vocablos que se hallan en una relación significativa. Las variantes se anotan al final de cada entrada con paréntesis cuadrados).

ÍNDICE GENERAL

Págs.